# Utopia

## Revista Anarquista de Cultura e Intervenção

**Nº 27 - 28**
Janeiro-Junho 2009
Julho-Dezembro 2009
6,00 €uros
(isento de IVA)

**Director**
Carlos António Nuno

**Colectivo Editorial**
Carlos António Nuno, Claire Auzias, Guadalupe Subtil, Henrique Garcia Pereira, Ilídio Santos, J. M. Carvalho Ferreira, José Janela, José Quintal, Manuel Almeida e Sousa, Mário Rui Pinto, Mónica Fraga.

**Colaboradores**
Alicia Zarate, Antoni Castells, Armando Veiga, Arno Gruen, Attila Toukkour, Carlos Díaz, Christian Ferrer, Cleber Rudy, Edson Passetti, Elisiário Lapa, Eric Roset, Fonseca Benevides, Francisco Madrid, José Maria Quadros, José Tavares, Lia Chaia, Luciano Lanza, Luís Chambel, Maria Oly Pey, Mimmo Pucciarelli, Pietro Ferrua, Quim Sirera.

**Capa**
José Maria Quadros
*Insana Demanda*

**Arranjo Gráfico**
Teresa Fonseca

**Propriedade**
Associação Cultural A Vida
Publicação Semestral Registada no Ministério da Justiça com o nº 118640

**Impressão**
DPI Cromotipo-Oficina de Artes Gráficas, Lda.

**Redacção e Assinaturas**
Apartado 2537 – 1113
Lisboa Codex – Portugal

E-mail: CulturalAVida@sapo.pt
Web site: http://www.utopia.pt

## Sumário

editorial

**1.** Para quem aprecie os circos eleitorais, 2009 foi um ano em cheio. Três eleições sucessivas fizeram desfilar os esperados, mas sempre aplaudidos, números de equilibrismo, ilusionismo e forças combinadas que, nem que seja por momentos, nos remetem para os tempos de ilusão e encanto da nossa infância, em que ainda nos deixamos embalar pelo brilho das luzes e pelo ritmo das palmas, sem darmos grande atenção à encenação que suporta a eficácia de todo aquele espectáculo.

A ilusão que assim nos apresentam – e em que muitos, mas cada vez menos, ainda embarcam – é a de que está nesses actos eleitorais a própria essência da democracia, resumindo e restringindo à escolha dos "representantes do povo" a participação que nos é possível (no sentido de *autorizada*) na construção do tipo de sociedade em que queremos viver. Para tudo o resto estamos dispensados, até nova chamada às urnas, sendo substituídos eficazmente pelo "normal funcionamento das instituições democráticas".

De facto, desmontadas as tendas e retirados os cenários fica bem à vista esse retorno à normalidade. Incapazes de projectos socialmente mobilizadores, ou sequer de ideias que ainda tragam alguma vitalidade a uma sociedade esvaziada, governos e partidos pouco mais têm para oferecer que fracos consolos de interesses corporativos ou de regulação simbólica das vidas individuais, e aí se esgotam as suas propostas práticas e as suas capacidades teóricas.

Não viria daqui grande mal para todos nós, se uma vez cumpridos esses "grandes desígnios" o estado e o governo se retirassem para parte incerta, regressando à caverna de onde nunca deveriam ter saído. No entanto, muito mais além vai a sua acção e os seus objectivos. Conscientes da crescente perda da sua legitimação social (mesmo muitos dos que ainda votam justificam esse gesto pura e simplesmente como a aquisição do direito a dizer mal!), a resposta dos governos é a de uma cada vez maior regulamentação e intervenção na vida de cada um, da regulação dos afectos ao teor do sal no pão. Mesmo que o discurso seja sempre o mesmo, que se trata do nosso bem, que é para a nossa segurança e bem-estar, que sabem melhor que nós próprios o que nos convém e como devemos viver a nossa vida, são cada vez mais os pretextos e as ocasiões para nos vigiar, nos inspeccionar, nos medir, de nos aferir aos modelos normativos a que pretendem que nos conformemos.

E para isso vale tudo, da manipulação dos órgãos de comunicação de massas às câmaras de vigilância do espaço público, da restrição da individualidade e da privacidade à delimitação das relações inter-pessoais, dos chips nas matrículas automóveis ao caminho para o número único de "cidadão"; se falta legitimação social, sobra legislação policial, se recua o espaço do indivíduo e da sociabilidade livre, logo o Estado corre a ocupá-lo, evitando o vazio subversor e ganhando novas posições que melhor lhe permita *vigiar e punir*.

O acaso de serem alguns dos executores os primeiros a serem atingidos pelas próprias armadilhas, apenas nos pode provocar um ligeiro sorriso amarelo. A máquina ganha vida própria, e se ultrapassa o seu operador mais facilmente ainda nos apanhará a nós.

É a felicidade que nos prometem em troca, e são eles que dizem como é que nos devemos sentir felizes; um dia, tudo há-de bater certo.

**2.** Neste número, duplo, da Utopia apresentamos um conjunto de textos onde Foucault está bastante presente, por vezes explicitamente invocado; estes textos constituem uma reflexão, que pretendemos continuar, sobre as ideias anarquistas no mundo de hoje.

Necessariamente, nessa reflexão cruzam-se as ideias e as propostas para uma vida mais libertária e, simultaneamente, sobre a situação deste nosso mundo, em processo de permanente reconstrução dos seus modelos económicos e de governação dominantes, oscilando entre euforias e depressões, sobrevivendo à custa da invenção de novos mercados onde vai esgotando os recursos e os consumidores, de crise em crise numa corrida desenfreada para o abismo.

Que análises e que propostas a este mundo tem o anarquismo para dar, é o que se pretende discutir aqui, lançando as bases para a continuação desta discussão nos próximos números da Utopia.

**3.** Como habitualmente, incluímos na revista um dossier temático, desta vez dedicado às questões do urbanismo, da construção e vivência da cidade.

Desde sempre, o anarquismo ligou as suas propostas de modos de vida à ideia dos lugares onde elas seriam vividas, desde os imaginários *falanstérios* até á crítica da cidade contemporânea.

A cidade como espaço de construção da individualidade e do convívio, do encontro e do acaso, do múltiplo e da invenção constituiu uma das maiores e mais poderosas utopias da humanidade.

Os nossos conceitos de civilização, de urbanidade e de cidadania é daí que directamente nascem e foi aí que muito se alimentaram.

As ideologias crescimentistas e as paranóias regulamentadoras e securitárias, no entanto, depressa foram transformando esses territórios que tanto prometeram em espaços de desorientação e perda, de massificação e de acentuação de desigualdades, de opressão e de conformismo.

Neste dossier fazemos uma viagem pelas propostas libertárias de construção da cidade e da vida na cidade, pelas críticas radicais ao que nessa sociedade se foi tornando e pelas perspectivas de alternativa que ainda se podem afirmar.

Se alguns ainda sonharam com uma cidade como "aldeia global", o que resta desse sonho no subúrbio em que quase todas elas se foram transformando?

**4.** Este número é um pouco maior, em páginas, do que habitualmente, procurando recuperar de uma maior paragem na nossa publicação.

Justifica-se, por isso, a sua numeração dupla. Completa-se com um conjunto de artigos de tema diverso, desde a reflexão histórica sobre episódios e indivíduos que fazem parte do percurso libertário em que nos pretendemos inserir, de que salientamos a invocação de dois companheiros que nos deixaram mas cujo testemunho nos acompanha: Edgar Rodrigues e Luis Andrés Edo.

Há ainda lugar para as habituais notas de leitura e de registo de outras publicações que teimam em manter viva a prática libertária e as perspectivas anarquistas. Vai daqui a nossa saudação e o nosso compromisso em também continuar neste projecto. ☼

# AVESSO DO AVESSO

Guadalupe Subtil

**Espectáculo 1**

Quanta felicidade vai por este mundo fora! Crise? Nem pensar! Tudo corre pelo melhor dos mundos. Senão vejamos:

Colocar um menino futebolista no meio de um estádio com os braços no ar a apelar a oitenta e tal mil pessoas que digam com ele nem se percebe o quê (porque era dito numa língua entre cá e lá), revelou-se uma festa de arromba mundial coberta por não sei quantos canais televisivos, jornais e falatórios por aí. Nunca se havia visto uma festa assim, como tantos estavam tão contentes! E porque seria?
Talvez por serem tantos os que também queriam estar no meio daquele estádio e só um o poder fazer por aquelas razões. A não ser assim a festa seria outra mas não de arromba, apenas de arrombamento.
O que se pretendeu demonstrar com esta festa? Como tantos podem ser/ficar tão felizes com tão pouco? Aliás, felizes COM O NADA? Tantos tão felizes por um menino (Ronaldo) pelo qual se fez uma transferência entre clubes de não sei quantos milhões (mercadoria valiosíssima) e pelos milhões que o "menino" vai ganhar mensalmente? Como é possível encher um estádio de futebol com mais de 80 mil pessoas para ver um "menino" como se fosse um salvador de que desgraça? Seria a inveja o agente mobilizador? Que outro factor podemos alegar? Boas pernas? Boa dentição? Beleza extraterrestre? Ou será que se viu naquele menino as (im)possibilidades de imitação e alcance do padrão de vida? Virá daí o êxtase apoteótico alienante? Desfalques de milhões na Banca? Crise económica mundial? Que interesse tem tudo isto face ao espectáculo proporcionado por um novo "DEUS EURÓTICO (de €uros)" que nada dizendo nem fazendo tem a adesão total ao seu pedido de cócórócócós em berros e histerias? OH, Quanta comoção!!!

**Espectáculo 2**

Não há uma sem duas e aqui vai a segunda dose. Mais um espectáculo se proporcionou com a morte de… Esperem, porque não morreu um qualquer! Foi Michael Jackson que

morreu. Quem? Perguntarão alguns. Morreu o "REI da POP" e tivemos aqui mais uma razão para um espectáculo estrondoso, de arromba, de histeria e propagação do NADA. Não é a qualquer um que se proporciona a cobertura televisiva da sua morte durante semanas consecutivas em não sei quantos canais, jornais e revistas. Como são "ALICIANTES" as tricas, dicas e intrigas sobre os motivos que levaram à morte do REI, sobre os milhões deixados a quem, sobre os milhões em dívida, sobre …. Sobre…. Sobre. Ficámos de papo cheio, já que tudo sabemos sobre a vida do REI, REI que não a contou a ninguém e a viveu como quis. Mas que o espectáculo preencheu o mundo preencheu. Neste caso onde poderá estar o factor mobilizador do interesse? Nos encantos da VOZ do REI? Na clandestinidade em que viveu e a que tinha direito? Que prazer orgástico pode preencher tanta gente durante tanto tempo resultante apenas do saber mórbido de peripécias da vida de alguém que a ninguém dizem respeito? Que género de espectáculo é este em que milhões e milhões de pessoas se envolvem não pelo ser humano que morreu (a maioria quer lá saber do M.J.) mas pelo que se imagina e se deixa subentendido que poderá ter sido a vida deste ser humano? Que espectáculo degradante e alcoviteiro!!!

**Espectáculo 3**

E como não há uma sem duas nem duas sem três aqui segue a terceira comédia. Mãos em riste? Mãos em chifre? Mãos indicativas e indicadoras? Ah! Ah! Ah! Este sim foi um espectáculo muito humano e nada degradante nem alienante. Fez-nos ser solidários com o homem/menino, neste caso ministro da economia. Quem não reage naturalmente assim numa conversa com outrem, numa discussão mais acesa, numa brincadeira incondicional? Onde e porque é que têm de ser controladas as emoções? Onde está o "pecado"? O que acontece quando nos deixamos ir pelas emoções? Quando reagimos humanamente? Aí, aparecem logo as vozes punidoras que sem quê nem porquê varrem o mal pela raiz. Sai do pé de nós! Nós somos muito racionais, portamo-nos muito bem, jamais teríamos uma reacção tão infantil num caso destes! E ele teve de sair da governação, pese embora terem existido antes muitos mais motivos que o poderiam ter afastado. Neste espectáculo o que nos agrada é revermo-nos no gesto saído, bem elucidativo e bem captado. Quem de nós

não poria as mãos em riste, em chifre e de outras formas acabadas em "…iste" para todos os que dizem governar-nos? Não seria bom podermos rir e responder gestual e verbalmente a todos estes "palhaços" públicos que dizem representar-nos? Que mais gestos imaginamos poder fazer-lhes publicamente? Não é um prazer o que retiramos destes gestos que imaginamos realizar? Mais e mais destes espectáculos desejam-se. Estes são salutares, não mórbidos nem alienantes, por serem bem mais naturais e humanos. Emoções são precisas! O controlo de emoções leva aos espectáculos quotidianos a que assistimos, leva tantos e tantos seres infelizes a desconhecerem a sua infelicidade.

**Espectáculo 4**

E também não há três sem quatro e a quarta comédia tem de ser a eleitoral que este ano observámos. Que barrigada de sondagens, de visitas às feiras (curiosamente sem máscaras protectoras da gripe H1N1 ou do cheiro do povo), de urnas, de votos, de candidatos, de votos nulos, de brancos e de NÃO VOTOS claro, que não deixa de ser outra forma de "votar". E todos este espectáculo eleitoral para quê? Tudo em prole da democracia, da soberania do povo, da liberdade de expressão para todos (ainda que condicionada). Enfim, em prole do que todo o mundo faz mas ninguém pratica. Pois é, este ano já foram 3 os actos eleitorais a que assistimos e quem ganhou as eleições em todos os actos eleitorais? TODOS

ganharam, pois está claro, pois que perder, perde sempre o inimigo/opositor. Mas vamos ao que interessa. Primeiro, ganharam os que conseguiram ir sentar-se nas cadeiras de Bruxelas, mas que ninguém sabe quem são, nem o que vão para lá fazer a não ser ganhar muito mais que um funcionário público de cá. dências das suas câmarazinhas, freguesiazinhas ou assembleiazinhas nas suas terrinhas, sejam eles de direita, esquerda, centro e de todas estas bandas que se dizem independentes mas que na verdade são os corruptos assumidos. Que grande espectáculo tem sido assistir a tantos ganhos e tão poucas percas!

Segundo, ganharam os que conseguiram sentar os seus comparsas nas cadeiras de S. Bento de cá, que também ninguém sabe quem são mas que também é gente que vai ganhar, durante os próximos quatro anos, muito mais que os outros seus colegas funcionários públicos normais. E, em terceiro lugar, ganharam todos os que conseguiram conquistar as presi- Será que não se perdeu nada neste espectáculo colossal? Porque não veio a abstenção reclamar ter sido ela a grande ganhadora de todas as eleições? Por não terem um representante/actor adequado para ao espectáculo ou porque estarão os abstencionistas numa de deixar que "*the show must go on*"? Até quando?☼

# Mundos Urbanos

# e

# Vidas nas Cidades

Fonseca Benevides

# DO HOMO RURALIS AO HOMO URBANUS

JOSÉ MARIA CARVALHO FERREIRA

Eric Roset

Segundo a *Worldometers* (estatísticas mundiais actualizadas em tempo real), hoje, dia 25 de Agosto de 2009, quando iniciei a estruturação deste artigo às 14 horas e 6 minutos, a espécie humana totalizava 6.786.603.769. O número de nascimentos, neste ano e naquele momento era 86.893.508 e o número de mortes era de 37.966.468. O número de nascimentos, neste dia, até àquela hora era de 326.537 e o número de mortes 142.674. No cômputo geral, o crescimento da população mundial, durante esse dia e até essa hora, atingia o número de 183.863.

Articulando estas estatísticas com os governos e economias de 192 países que integram actualmente a ONU, o número de automóveis produzidos, durante este ano, era de 32.437.860, bicicletas 68.103.759 e computadores vendidos 178.506.646. Em relação à educação, os livros lançados, neste ano. totalizavam 590.495, jornais em circulação 326.740.580, número de idas ao cinema 7.932.316.483 e o número de horas acumuladas em espera para fazer "Downloads da Internet" era de 18.954.890.256.

No que concerne ao ambiente, o número de florestas perdidas, durante este ano, perfazia 7.085.940. A perda de terras de cultivo devido à erosão dos solos ascendia já a 3.936.633 hectares. Em toneladas métricas, a erosão superior das terras atingia o número de 14.713.167.670. A emissão de Dióxido de Carbono em toneladas métricas era de

13.935.682.556. A desertificação dos solos devido à má gestão do Homem totalizava 9.251.089 acres. O total de toneladas de lixo produzidas pelo Homem neste ano era de 81.156.613.

Em relação aos números da alimentação humana, a comida produzida, neste ano, totalizava 3.276.656.886 toneladas. O número de milhões de calorias consumidas, neste ano, foi de 3.879.953.251. Em proteínas, nesse mesmo período, foram consumidas 104.086.164 (milhões). O número de crianças com excesso de peso era, na altura, de 180.000.000. O número de pessoas com fome era de 273.750.000. As pessoas que, entretanto, tinham morrido à fome atingia o número de 24.409. O total de gastos em dietas nos E.U.A. ascendia a 21.218.454.513 dólares americanos.

Nos aspectos relacionados com a energia, neste ano, tinham sido produzidas 7.438.268.980 toneladas métricas e consumidas 7.052.478.898. O petróleo consumido totalizava 2.719.701.980. No mesmo período, o carvão consumido foi de 2.256.281.485 toneladas métricas. Entretanto, a quantidade de energia solar que atingiu o Planeta Terra totalizou o seguinte número de toneladas métricas: 1710.447.568.411

A evidência empírica destas estatísticas no imaginário individual e colectivo da espécie humana deveria, no mínimo, obrigar-nos a parar um segundo ou um minuto no sentido de reflectirmos sobre a actual tragédia biológica e social que historicamente estamos a viver. Ao focar estas estatísticas, fi-lo com a intenção explícita de perceber até que ponto os ditames do progresso e da razão através do processo de industrialização e urbanização das sociedades nos transformou numa espécie que caminha a passos largos para a extinção, após já termos destruído uma variedade imensa de espécies animais e vegetais.

No meu entendimento, grande parte destes problemas residem na destruição do *homo ruralis* e sua progressiva substituição pelo *homo urbanus* no planeta Terra. Neste processo da evolução da espécie humana, para além dos efeitos estruturantes da acção do Estado e do capitalismo, o papel da ciência, do progresso e da razão, assim como das religiões, das ideologias de esquerda e de direita, revelou-se crucial. Se hoje metade da população humana que habita o planeta Terra vive nos grandes contextos urbanos, deve-se, sem dúvida alguma, a todos estes factores.

No quadro da evolução da racionalidade instrumental do capitalismo e do Estado, o *homo ruralis* não podia subsistir como um factor de relação dialógica com a natureza, na medida em que o camponês desenvolvia a sua acção individual e colectiva no sentido criativo do termo com as espécies animais e vegetais, sujeitando-se e dependendo, por outro lado, das vicissitudes inerentes às leis da natureza. As leis de acumulação capitalista, de bem-estar económico, político, social e cultural, sobrepuseram-se aos "atavismos seculares" do *homo ruralis*. O mercado e o Estado encarregaram-se de destruir, paulatinamente, a economia doméstica do campesinato, ao mesmo tempo que a força estruturante do progresso, da razão e da ciência encarregaram-se de desenvolver a transformação sistemática do solo, da água, das espécies animais e das espécies vegetais, denominadas pela ciência económica de recursos escassos, em matérias primas que deram origem ao processo histórico de industrialização e de urbanização das sociedades.

Este processo de transformação da matéria orgânica em matéria inorgânica destruiu, progressivamente, o equilíbrio ecossistémico que subsistia entre o *homo ruralis* e a natureza. A ciência e a técnica encarregaram-se de desenvolver as máquinas-ferramentas, a energia, a indústria química, os meios de transporte e de comuni-cação para encurtar as distâncias espaço-temporais entre o campo e a cidade, ao mesmo tempo que acabaram de vez com as interdependências e as complementaridades espontâneas e naturais que, ainda, existiam entre o *homo ruralis* e o *homo urba-*

*nus*. O actual gigantismo da produção, distribuição, troca e consumo de bens e serviços agro-industriais a nível mundial é sintomático a esse respeito. O ritmo avassalador da produção de transgénicos é, neste momento, o último grito para saciar a gula consumista do homo *urbanus*. Nestes domínios, o papel das TIC (Tecnologias de Informação e de Comunicação) e da globalização resumem-se a acabar de vez com o *homo ruralis ou se* preferirem com o *homo biologicus*. Este não existe mais, inclusive nos espaços-tempos de vida quotidiana considerados rurais. As TIC e a globalização, ao viabilizarem a padronização comportamental de 6.786.603.769 de seres humanos, através da coincidência do espaço-tempo virtual com o espaço-tempo real da vida quotidiana determinada pelo *homo urbanus*, matam, em última instância, qualquer veleidade de emergência do *homo ruralis* adaptado às vicissitudes das leis da natureza.

Fonseca Benevides

Enquanto que o *homo ruralis* residual que procura seguir o caminho do *homo biologicus*, já quase inexistente, é um actor que utiliza o espaço-tempo da sua vida quotidiana a tentar, heroicamente, criar oxigénio e água através da energia, informação e conhecimento que utiliza nas suas relações com a mãe Terra, o homo urbanus limita-se, exclusivamente, a consumir a quase totalidade dessa criação e a transformá-la em produtos agro-industriais. O mercado, pelo seu lado, através de processos cada vez mais sofisticados e com a ajuda estruturante das TIC, globaliza a distribuição e a troca desses produtos segundo os ditames do *homo urbanus*.

Se chego à conclusão que estamos em pleno processo de evolução da espécie humana, em que esta existe só como *homo urbanus* e não mais como *homo ruralis*, importa agora analisar quais são os grandes desafios e problemas biológicos e sociais que o primeiro enfrenta na actualidade. Na minha opinião são de dois tipos: a) como ser biológico, enfrenta os limites da transformação da matéria orgânica em matéria inorgânica; b) como ser social, enfrenta o dilema da guerra civil inter-individual à escala mundial.

De facto, qualquer *homo urbanus* que habita os grandes aglomerados urbanos, desde que nasce até morrer, é objecto de uma aprendizagem quotidiana que o impele para a probabilidade linear de integrar-se, de forma sistémica, no processo de produção, distribuição, troca e consumo de bens e serviços baseados na transformação de "inputs" orgânicos em "outputs" inorgânicos. Estamos, bem entendido, a pensar nos bens de consumo corrente que resultaram do apogeu dos "trinta gloriosos anos do capitalismo" (1945-1975): automóveis, electrodomésticos, indústria agro-alimentar, cimento, ferro, vidro, indústria da guerra, etc..., consubstanciados em zonas de residência, fábricas, pontes, estradas, hipermercados, caminhos-de-ferro, aeroportos, mercados, matadouros, campos de futebol, zonas de lazer e de turismo, etc.

Pelas incidências negativas expressas pela actual crise financeira e económica, sabemos que este mundo de transformação de matéria orgânica em matéria inorgânica está a implodir por duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, como as estatísticas que apresentei no início deste texto, não é possível continuar a destruir o oxigénio e a água que são vitais para a sobrevivência da espécie humana e de todas as espécies animais e espécies vegetais. Não é possível continuar no sentido desenfreado da erosão e da desertificação do solo. Não é mais possível continuar no sentido da destruição de rios, mares, montanhas e florestas. Não é mais possível continuar a produzir e a consumir energias poluídoras e mortíferas que desenvolvem

a poluição atmosférica com base no aumento drástico da emissão de gases com efeito de estufa que geram, indelevelmente, a destruição da camada do ozono. Não é mais possível basear a cadeia alimentar humana com base na delapidação dos recursos naturais, ainda, existentes no planeta Terra e continuar na produção, distribuição, troca e consumo desenfreado, destruindo para o efeito todas as espécies animais e vegetais ainda existentes.

Para o *homo urbanus* este é um dos grandes desafios e problemas que enfrenta. Para viver precisa de água e oxigénio, mas para esse efeito tem que aprender a relacionar-se com a natureza de uma forma criativa. Necessita de limpar os rios, os mares, as florestas e as montanhas de que depende para sobreviver. Mas, para tudo isso se realizar, implica destruir a sustentabilidade normativa da sua vida quotidiana baseada em elementos inorgânicos que impedem a terra de respirar e de se oxigenar. Implica que o *homo urbanus* aprenda a utilizar a sua energia, informação e conhecimento como analisámos em relação ao *homo ruralis* que procura seguir as peugadas do *homo biologicus*, não obstante poder utilizar para os devidos efeitos as TIC que lhe permitem desenvolver uma relação dialógica com a natureza. Implica destruir os grandes aglomerados urbanos que ultrapassem 45 mil habitantes para que, desse modo, se possa socializar a informação, o conhecimento e a energia humana de forma ecossistémica, sustentável e auto-organizada. Implica destruir fábricas, matadouros, auto-estradas, caminhos-de-ferro, casernas militares, campos de batalha, etc..., que só servem para transformar tudo o que é orgânico em inorgânico. Implica, enfim, que o *homo urbanus* desenvolva as suas pulsões de vida e delimite drasticamente o sentido das pulsões de morte.

Eric Roset

Em segundo lugar, esta tragédia biológica do *homo urbanus* é acompanhada por uma outra tragédia de natureza social. Ao *homo urbanus*, desde que nasce até morrer, é-lhe incutido um processo de aprendizagem e de aculturação baseado nos valores, na ética, na moral e na religião judaico-cristã. A emancipação social foi e é sustentada pelo impera-tivo criativo de Deus, o que implica evoluir no sentido de uma educação antropocêntrica inscrita em mecanismos de competição e de concorrência ditados pelo capitalismo, pelo Estado e pela salvação ter-rena. Desde a família, passando pela escola ou pela universidade, pela fábrica, o escritório ou centro comercial, inclusive no momento em que é transportado para o cemitério, o *homo urbanus* é sempre objecto de um aperfeiçoamento mercantil no mercado das profissões e dos papéis sociais que integram os desígnios da racionalidade instrumental do Estado, do capitalismo (e também de todos os outros "ismos" que pretendem ascender à liderança societal do capitalismo) e de Deus.

Neste domínio, o que encontramos como evidência empírica não é a confirmação histórica desse desiderato que o poder instituído procura a todo o transe transmitir ao *homo urbanus*. Este, pelo contrário, com a falência generalizada do sector industrial baseado no sector automóvel, no cimento, ferro e vidro, caminha a passos largos para o desemprego, a precariedade da vinculação contratual, a miséria, a pobreza, o desvio e o crime. Não tendo dinheiro para consumir objectos, não consegue anestesiar o seu quotidiano normativo de forma positiva e no sentido do bem-estar e da mobilidade social tantas vezes repetido pelos ideólogos dos partidos, dos sindicatos, das igrejas, do capitalismo e do Estado. Para estes, o dilema consiste em dominar e controlar um *homo urbanus* que não sabe outra coisa na vida que consumir

objectos e ser escravo de um trabalho e de um emprego que, agora por ironia do destino, se revela cada vez mais impossível de obter. Por outro lado, os efeitos negativos do desemprego e da precariedade da vinculação contratual no mercado de trabalho, que impedem que o *homo urbanus* seja uma mercadoria eficaz no quadro da racionalidade instrumental do capitalismo, não residem unicamente no sector industrial e no sector agrícola. Com os efeitos estruturantes das TIC e da globalização, o sector de serviços também se vê constrangido a entrar num processo de falência generalizada.

A razão desta inevitabilidade advém do facto de que as TIC integram, cada vez mais, nos seus mecanismos internos trabalho vivo dos seres humanos, cujos conteúdos em energia, informação e conhecimento podem dar origem a uma reprodução sistemática e mecânica do processo de produção, de distribuição, troca e consumo de bens e serviços de características imateriais. Por esta via, assistimos a uma dispensabilidade gigantesca de seres humanos que só têm a força física do seu corpo para vender no mercado de trabalho. Por outro lado, mesmo aqueles que têm uma série de qualificações legitimadas e institucionalizadas pelas universidades e o Estado, hoje, vêem-se constrangidos a enveredar pelo desemprego e a precariedade da vinculação contratual. Para ter o que, hoje, se continua ainda a denominar de emprego e trabalho, é fundamental possuir uma série de competências cognitivas e emocionais. Todas as profissões do *homo urbanus* têm este dilema pela frente. Mas possuir competências no espaço-tempo do processo de trabalho, implica descodificar e codificar todas as linguagens que contêm informação, conhecimento e energia humana através dos nossos órgãos sensoriais, de forma atempada e adequada. Implica não somente reproduzir, mecanicamente, o processo de estímulos-respostas do trabalho vivo que atravessa as redes e os fluxos de informação, de conhecimento e energia integrado nas TIC. Para além de uma adaptação e reacção sistémica aberta de natureza intra-pessoal, interpessoal, intragrupal, intergrupal, intra-organizacional, inter-organizacional, intra-societal e inter-societal, é fundamental que o *homo urbanus*, em cada espaço-tempo da sua vida quotidiana real e virtual, seja um actor com competências emocionais e cognitivas de natureza criativa.

Eric Roset

Os atavismos, os fantasmas, o medo, a insegurança e as frustrações do *homo urbanus*, nestas condições, revelam-se mortíferos. A guerra civil inter-individual é, na minha opinião, em primeiro lugar, do foro intra-pessoal. Medo de não ter trabalho, medo de não ter emprego, medo de morrer atropelado ou de morrer com a gripe porcina. Medo de ser roubado. Medo de ser violado ou assassinado. No fundo, quase tudo se resume ao modelo padrão do *homo urbanus* globalizado pelos efeitos estruturantes das TIC: como passar vinte e quatro horas a consumir objectos de forma racional e normativa. A guerra civil quando se localiza ao nível da esfera intra-pessoal, geralmente, gera uma série de doenças que afectam sobremaneira as expectativas racionais do equilíbrio emocional e cognitivo do *homo urbanus.* As angústias e o desespero da entrada no mundo da anormalidade urbana, sentida, abruptamente, pelo *homo urbanus,* levam-no, facilmente, ao suicídio. Quando isso não ocorre, o processo de desculpabilização evolui no sentido de tentar compreender a origem dos medos que o afectam numa deriva de procura de identidade ideológica ou religiosa. A guerra civil intra-pessoal é atenuada, mas de forma alguma superada, porque estamos em plena crise civilizacional.

A saída da guerra intra-pessoal e a entrada imediata do *homo urbanus* na actual guerra civil inter-individual à escala planetária é o corolário e o caminho mais curto pelo qual o *homo urbanus*, geralmente, envereda. Neste domínio, o espaço-tempo mais concreto e visível dessa guerra é feita silenciosamente entre inquilinos ou proprietários que habitam no mesmo prédio. Separados por autênticas "caixas de fósforos" de betão, procuram cercear e controlar todo o espaço físico como um território privado dos seus medos e insegurança face à série de desvios e crimes de natureza urbana. É um tipo de território que serve de prisão e simultaneamente de fortaleza relativamente ao medo e à desconfiança que sentem face ao desvio e ao crime do *homo urbanus*. A guerra social inter-individual assume maior expressividade quando o *homo urbanus* actua, principalmente, no espaço privado e público ditado pela racionalidade instrumental do capitalismo e o Estado.

Este espaço-tempo comportamental do *homo urbanus* é, desde logo, estimulado pela necessidade imperiosa de consumir objectos durante vinte e quatro horas por dia. Tendo presentes os estímulos provenientes das TIC, o consumo de bens e serviços analítico-simbólicos são de uma variedade infinita, mas a maioria deles funciona como anestesiantes de uma vida quotidiana sem sentido. No fundo, trata-se de preencher um vazio existencial que não tem mais sentido civilizacional. Este vazio existencial aumenta drasticamente com a actual situação de desemprego e precariedade da vinculação contratual no mercado de trabalho. Quando se trabalha ou tem emprego, pelo menos, tem-se a hipótese de utilizar a energia, a informação e conhecimento que possui e ajuda a passar o tempo que preenche as 24 horas diárias do *homo urbanus*.

Não podendo fazer outra coisa de que consumir objectos, numa situação de desempregado ou de precariedade da vinculação contratual, o *homo urbanus* entra numa situação de desespero e de frustração. O sentido da guerra civil inter-individual estrutura-se, agora, no sentido do desvio e do crime. O roubo e a violência mesclam-se num espiral de redes informais e espontâneas, cujo objectivo crucial consiste em apropriar-se de dinheiro, como meio e fim civilizacional, de mercadorias específicas que integram o imaginário individual e colectivo do *homo urbanus*, por forma a que este se torne um consumidor efectivo e eficiente de objectos. A dimensão desta guerra civil inter-individual transforma o *homo urbanus* num actor potencial de crime e de desvio. Não admira, assim, que todo o espaço-tempo da vida quotidiana dos aglomerados urbanos seja objecto de um controlo sistemático pela via sofisticada das TIC que são produzidas para esse efeito. Todos são suspeitos sem excepção. O uso do telemóvel nas relações homem/mulher, a vídeo-vigilância nos espaços públicos, nos locais de trabalho e nos locais de consumo, os "chips" que as famílias utilizam para controlar os filhos são um exemplo significativo dessa realidade.

Perante esta evolução do *homo urbanus*, não admira que, hoje, para ter trabalho ou emprego seja necessário ter competências para controlar o desvio e o crime. O número de polícias e de seguranças privados, de todo o tipo, aumenta exponencialmente para fazer face ao crime e ao desvio que emerge de forma gigantesca nos aglomerados urbanos. O controlo do *homo urbanus* torna-se, por tais motivos, imperativo para o poder instituído, em todos os espaços-tempos da sua vida quotidiana, como de resto sobre toda a panóplia de profissões e papéis sociais que o enforma. Quem não se pode vender como mercadoria analítico-simbólica tem que se vender, prioritariamente, como mercadoria corpo. A economia da guerra, do sexo e da droga são base do crime, do desvio e da violência do mercado formal e do mercado informal que produz e reproduz os actuais aglomerados urbanos. A expiação do *homo urbanus* sobre tudo o que cheira a pedofilia, droga, prostituição, sida ou, ultimamente, gripe porcina, roubo e os assassinatos cometidos no interior da família, nada mais personificam que situações de guerra civil inter-individual em que o *homo urbanus* está, profundamente, mergulhado e da qual é extremamente difícil sair, enquanto a civilização judaico-cristã perdurar no planeta Terra. ☼

# ALGUMAS QUESTÕES SOBRE A CIDADE

Mário Rui*

Porquê um dossier sobre arquitectura e urbanismo? Há duas respostas que se conjugam: uma, pragmática, porque nunca tinha sido feito antes; outra, porque a questão da ocupação do espaço sempre foi um tema que preocupou os anarquistas desde os pais fundadores. Dos trabalhos geográficos de Kropotkine e Reclus, até às utopias ficcionais de diversos autores, como Ursula LeGuin, passando pelo falanstério de Fourier e pelas experiências naturistas, sempre os anarquistas consideraram este assunto como fundamental, verdadeira peça-chave na concepção e criação de uma sociedade nova.

O falanstério de Charles Fourier talvez tenha sido uma das primeiras propostas concepcionais de urbanismo utópico e vale a pena descrevê-la. Para Fourier, o socialismo visava a felicidade de cada um, a harmonia e a reconciliação de todos. O instrumento principal para a concretização deste ideal seria a "falange", uma organização social de duas a três mil pessoas, "bem preparadas para a vida e para o trabalho", segundo as suas palavras, e que viveriam num grande prédio chamado falanstério. Estes falanstérios poderiam situar-se em áreas rurais ou urbanas, dependendo apenas da vontade e aptidões dos respectivos moradores. Várias tentativas de implantação de falanstérios ocorreram, sendo a considerada com mais sucesso o "familistério" de André Godin, situado na região de Guise no norte da França. Inserido num terreno de 18 hectares, com terras agrícolas e zonas industriais, nele foram concretizados todos os princípios descritos minuciosamente por Fourier, tanto de natureza arquitectónica, como política, social e até higiénica. Habitado a partir de 1862, chegaram a viver nele cerca de 900 pessoas, de forma completamente autónoma, tendo esta experiência terminado apenas em 1969.

A ideia da cidade ideal, da utopia urbana, sempre acompanhou a concepção de uma nova cidade. Através da concepção de uma cidade utópica, mostrava-se claramente a ideia de uma sociedade perfeita, harmónica, livre dos constrangimentos e defeitos impostos pelo Estado, pelo capitalismo, pelas várias formas de dominação.

"*Não há uma arquitectura ou um urbanismo anarquista: há arquitectos que, sendo anarquistas ou não, ao modificarem o espaço, procuram incentivar comportamentos e aptidões ou a eclosão de núcleos de sociedade que vão ao encontro das ideias libertárias.*" [1]

Independentemente de se concordar ou não com a opinião do arquitecto e anarquista italiano Giancarlo de Carlo (1919 – 2005) sobre a inexistência de uma arquitectura ou de um urbanismo especificamente anarquista, tem de se concordar que a invenção e manutenção de "espaços de liberdade"

nas cidades é fundamental para o desenvolvimento do anarquismo. A cidade, como lugar de concentração humana, deve ser capaz de desenvolver o tecido das relações, de meter em equilíbrio as suas diferentes partes, ser o local da língua e da mudança. Ela deve ser o paradigma do local de encontro do indivíduo e da sociedade. Assim sendo, pôr em prática uma arquitectura anarquista deverá ter em consideração que o relacionamento entre seres vivos é uma questão sempre muito valorizada entre anarquistas. Deverá ter em consideração a realização de espaços de liberdade, espaços onde os indivíduos que vivem numa cidade possam guardar a sua identidade e continuarem a ser pessoas. O "anarquitecto" tem de saber que a dominação do objecto arquitectónico sobre o sujeito, individual ou colectivo, é prejudicial ao relacionamento libertário entre seres vivos, assim como o é a dominação do sujeito sobre o objecto. O único relacionamento libertário saudável e desejável é aquele onde objecto e sujeito coexistem umtuamente, de forma solidária, complementar e pacífica.

No entanto, cada vez mais as cidades se assemelham. Numa sociedade globalizada, a arquitectura dificilmente escaparia a esta globalização. A arquitectura tornou-se também um fenómeno global, uma "linguagem formal universal, com as suas normas e formas, que criou uma trajectória comum partilhada pelas cidades globalizadas de hoje"[2]. As cidades são influenciadas por trajectórias múltiplas e simultâneas desenhadas pela globalização. Quem tem a experiência de viajar neste mundo globalizado apercebe-se que as classes dominantes vão moldando as malhas urbanas de acordo com as suas próprias necessidades, com as necessidades dos fluxos de capitais, do desenvolvimento do capitalismo.

A função da arquitectura modernista, como símbolo e modelo organizacional do "novo homem moderno" na Europa e América tem de ser salientada. Os projectos de habitação e planeamento urbano simbolizavam uma nova sociedade, representando uma forma moderna e industrializada de viver, trabalhar e consumir. O planeamento urbano foi uma invenção da modernidade euro-americana, emergindo nos finais do século XVIII, em tempos de expansão colonial agressiva e de avanço de uma nova ordem mundial. O espírito da reforma social, baseada em novas formas de produção industrial e consumo, foi transferido para os primeiros planos-mestre de desenvolvimento habitacional. Estes conceitos de planeamento urbano tornaram-se esquemas usados estrategicamente para grupos sociais muito diferentes entre si, tendo apenas em comum a sua utilização como ferramenta para governar a vida e os seres vivos. Se a organização espacial e o planeamento urbano servem para controlar e enquadrar estrategicamente uma determinada população, e apropriar-se do seu território, também proclamam abrigar esta mesma população.

Nos últimos vinte anos a população das cidades aumentou desmesuradamente, apesar de se ter verificado uma clara degradação da qualidade ambi-ental e social da vida urbana. No entanto, será que a responsabilidade de todo o mau estar das cidades tem de se atribuir apenas aos arquitectos? Quais são as dificuldades que se encontram hoje em dia na cidade? Porquê?

Antes de falar do mau estar da cidade, é preciso analisar o que é a cidade na sua essência. Em todos os tempos, é na cidade que se organiza a memória colectiva que permite à acção de se inscrever no tempo. É a cidade que impede os nossos actos de desaparecerem na sombra porque põe em

perspectiva a nossa obra, inscrevendo-a na pedra da memória organizada. Ela é também o local de emergência da liberdade e cadinho dos valores. A cidade é fundamentalmente uma figura societária que se repete reproduzindo-se e a sua inscrição no espaço não é mais que a sua legibilidade. A dominação do pensamento único queria que nós considerássemos a cidade com o mesmo princípio da ideologia industrial. Com efeito, ao referir-se apenas ao princípio da racionalidade, o urbanismo esqueceu o universo intelectual capaz de inventar um discurso que permite manejar o utensílio simbólico.

Entre o *statu quo* considerado como um mal menor e a mudança que justifica a utilidade gestionária (económica = desenvolvimento), as formas urbanas foram-se muitas vezes revelando incapazes de reconstituir o seu capital mítico.

O espaço urbano, ligando-se apenas à beleza da cidade, abandonou o verdadeiro debate que é próprio à agregação humana. Se a beleza é uma das componentes do direito à felicidade, ela não pode responder sozinha à complexidade das relações humanas. É impossível exprimir o discurso público da cidade sobre o modo gestionário da eficácia ou da beleza. O urbanismo não pode resultar nem da eficiência das formas nem da arbitragem de interesses privados.

Uma longa evolução conduziu da *civitas* à cidade. Esta evolução correspondeu no plano da linguagem a uma verdadeira revolução, a uma passagem entre dois pólos:

1) A *civitas* romana (de *cives*, cidadão) que se aplicava a um ser humano socialmente definido, livre e protegido pelo seu grupo. Exprime a noção de liberdade comunitária, identificada a uma entidade política, não a um objecto material.

2) A cidade que designa uma unidade de produção materializada. Passou-se assim da referência política à de construção e produção.

Fala-se muitas vezes de pobreza como pólo do mau estar da cidade, mas esquece-se que a cidade

Eric Roset

sempre viveu com os seus pobres. O problema é mais vasto porque hoje os que são excluídos não o são apenas em termos de acesso à riqueza, como na cidade do século XIX, mas também é-lhes interdito o acesso à função simbólica, representada pelo acesso ao centro urbano, às "luzes", ao consumo. É a sua pertença a um determinado local social que, ao degradar-se, afirma a sua exclusão. Os subúrbios das grandes metrópoles são disto um exemplo claro. Os subúrbios da cidade são um local que não se escolhe. Habita-se lá porque as rendas são baixas ou porque é lá que são construídos os bairros sociais, verdadeiros guetos segregadores de raças e nacionalidades.

Ainda hoje, os problemas da cidade continuam ligados à sua contradição fundadora. A cidade é um combate entre o peso dos constrangimentos (violência, economia, …) e uma vontade política de resistência à opressão. A cidade ou se organizará socialmente em *civitas*, esteticamente em espaço urbano, ou acabará por esmagar os indivíduos. Compete aos seus habitantes lutar por este objectivo. No caso concreto dos subúrbios, a luta dos seus habitantes terá de passar pela transformação destes em espaços de ligações sociais e de encontro e não apenas em espaços onde se exprime uma revolta quase sempre não finalizada, ou não transposta para um patamar superior de contorno já revolucionário, formatada pelas imagens da televisão em violência cega, que destrói todas as ligações e os fragiliza, criando divisões no interior mesmo das pessoas que vivem no mesmo lugar e com os mesmos problemas[3].

**Eric Roset**

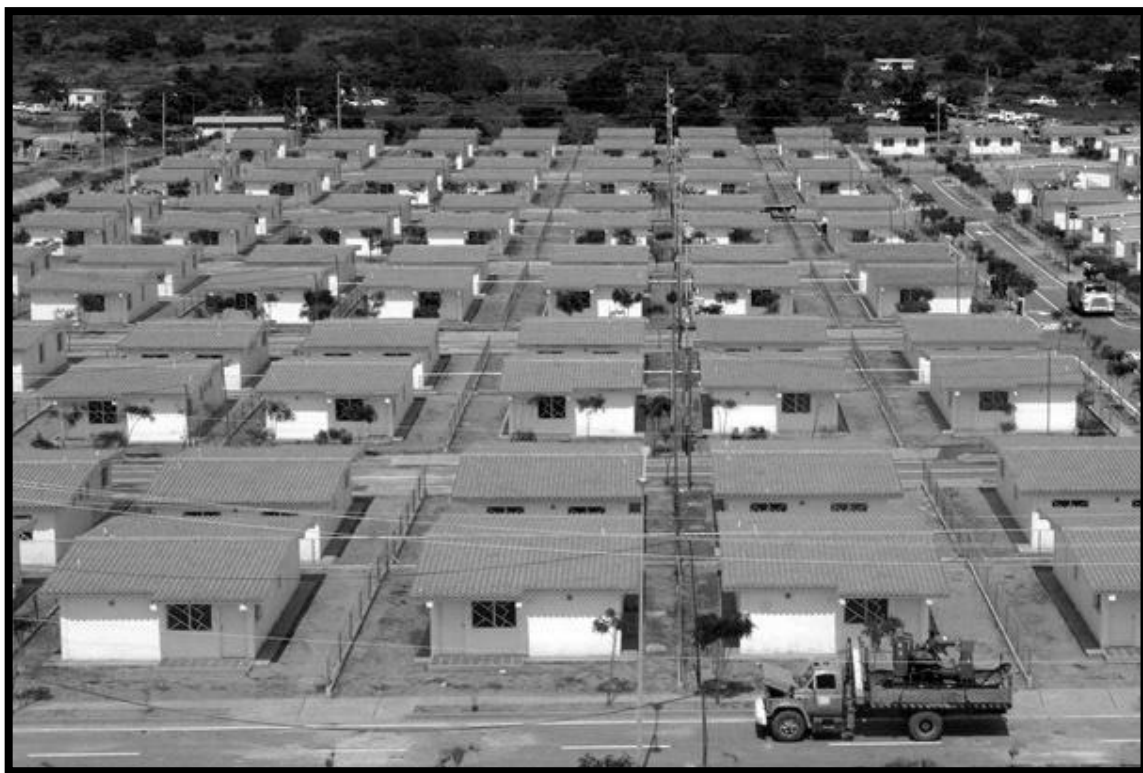
Retornando à cidade, esta adapta-se, cala-se, resmunga, transforma-se. Como será ela amanhã se o processo em curso prosseguir? A globalização da economia e o desenvolvimento dos transportes rápidos e das redes de comunicação em tempo real modificam o quadro de sincronização de um número crescente de actividades económicas dentro da cidade. O tempo da economia real tende a desligar-se do tempo local. A todo o instante, há no mundo uma bolsa que abre e outra que fecha. Há sempre uma mercadoria a expedir ou a receber. O desenvolvimento desta economia em contínuo engendra ele próprio uma diferença em relação a outras actividades económicas, em particular no domínio dos serviços. Estas novas sincronizações do tempo das actividades económicas modificam consideravelmente as relações entre a economia e a cidade e, mais generi-camente, alteram os tempos e os fluxos de vida da cidade.

A esta dinâmica da produção junta-se a do desenvolvimento consumista de bens e serviços que se reflecte em horários cada vez mais prolongados. Torna-se cada vez mais vulgar a existência de lojas abertas até tarde, algumas mesmo toda a noite, algumas mesmo 7 dias em 7. A ordem temporal económica torna-se largamente dominante nos ritmos da cidade. Uma nova configuração temporal urbana, distinta da configuração segmentada, emerge. Com efeito, os diversos tempos da vida urbana não estão mais separados tão claramente como na sociedade industrial. Esta nova configuração é bem mais complexa que a precedente e não pode mais ser simplesmente regulada. Ela torna cada vez mais difíceis as organizações colectivas e inscreve-se numa dinâmica que privilegia soluções cada vez mais individualizadas. Poderia ser um veículo de diferenciações individuais positivas mas, hoje em dia, é sobretudo um veículo portador de injustiças sociais que não estão ligadas à exigência da vida de cada um, mas à imposição da produção e do trabalho numa relação de força que nos é de momento desfavorável e que não nos permite impor as nossas escolhas. Com efeito, a tendência para um funcionamento em contínuo da cidade, 24 horas sobre 24, dá um bónus suplementar aos que podem gerir o seu tempo, escolher os momentos mais propícios para esta ou aquela actividade, e repercute sobre os salários mais dependentes o peso desta flexibilidade temporal. As práticas colectivas tendem a reduzir-se a encontros bilaterais entre indivíduos, a vida familiar torna-se cada vez mais difícil de organizar, o que é um grande problema para as

mulheres sobre as quais, ainda hoje, cai na quase totalidade dos casos o encargo desta gestão.
Mas as dificuldades não provêm só da nova dinâmica económica das cidades. A sua própria transfiguração, conduzida através de planos arquitectónicos de recuperação e revitalização do espaço urbano concebidos e executados pelo poder político-económico, quase sempre potenciadores de situações de gentrificação[4] ou de terciarização, provoca também dificuldades à vida familiar tradicional, que se reflectem, por exemplo, na impossibilidade de acolher familiares mais velhos ou doentes perante a inadequação e o vazio das habitações.

Eric Roset

A tensão entre a cidade formal e a cidade mal, entre arquitectura por arquitectos e arquitectura sem arquitectos, existe e existiu desde o início dos projectos modernos de urbanização. Viabilizados pelo capitalismo e motivados pelo fluxo da migração rural para as cidades, os planos de urbanização tornaram-se peça essencial no enquadramento dos limites da cidade onde esta se ia auto-construindo sem condições condignas de habitabilidade e saneamento. No entanto, estes planos estão, regra geral, sujeitos a uma lógica desenvolvimentista que escapa ao controlo dos respectivos habitantes. Para combater esta situação, Colin Ward, anarquista inglês acérrimo defensor de um anarquismo pragmático, que dê soluções aos problemas quotidianos das pessoas, e que já dedicou muitos livros a esta questão, entre eles o clássico "*Housing: An Anarchist Approach*", defende as vantagens, e mesmo o direito individual e colectivo, à prática de ocupações (squatting) e ao sistema de auto-construção. Neste sistema, que tem a vantagem sobre o squatting de ser uma solução mais definitiva e "legal", grupos de moradores organizados horizontalmente, em cola-

boração com arquitectos, concebem e constroem as suas próprias habitações e infra-estruturas circundantes, competindo ao poder político apenas a compra dos materiais necessários à construção. Para Colin Ward, esta é a solução libertária possível numa sociedade capitalista. ☼

* *Com colaboração de Colin Ward, Giancarlo de Carlo e Marisa (Grupo Proudhon da Federação Anarquista Francófona)*

---

[1] Franco Buncuga, "*Architettura e liberta – conversazioni com Giancarlo de Carlo*", Edições Elèuthera, Milão, 2000.

[2] Marion von Osten, "*Architecture Without Architects – Another Anarchist Approach*", E-Flux, 2009.

[3] Marisa, "*Quelles idées sur les villes?*", Drapeau Noir, revista do grupo Proudhon de Besançon.

[4] Chama-se gentrificação ao fenómeno que ocorre após a recuperação de bairros degradados, sobretudo bairros situados nos centros históricos, que se transformam em bairros da moda e onde se verifica a substituição dos habitantes e lojistas tradicionais, incapazes de suportar o aumento das rendas das casas e dos alugueres das lojas, por novos habitantes e lojistas possuidores de poder de compra mais elevado. Em Lisboa, este fenómeno verificou-se claramente no Chiado após o incêndio e verifica-se em bairros como Bairro Alto e Santos.

# URBANISMO EXPERIMENTAL OU PROGRAMÁTICO?

HENRIQUE GARCIA PEREIRA

O urbanismo, hoje, confunde-se com a organização da vida social, visto que toda a gente vive (ou aspira viver) em cidades (da mais variada extensão e tipologia). E se essa organização social se opera, nos seus traços gerais, segundo o condicionamento capitalista, também é verdade que é nas cidades que surgem as únicas revoltas significativas (e frequentes) contra o poder instituído. Tais revoltas desencadeiam-se quotidianamente no espaço urbano planetário, dirigindo-se – em primeiro lugar – contra a rígida hierarquia do habitat e dos meios de circulação[1].

Foi no contexto da controvérsia sobre os 'planos' de reconstrução massiva das cidades europeias no pós-guerra de 1945 (e de construção de 'cidades novas', segundo um modelo standard) que se desenvolveu a crítica da IS (iniciada já com os 'letristas'[2]) à ideologia que dominava o 'urbanismo' desses tempos, e que não era mais do que uma 'variante' das doutrinas de Taylor e Ford sobre a produção em cadeia, agora dirigida à fixação de um modo de vida 'racional', do ponto de vista do establishment. Esse modo de vida representa a imposição, pelo capitalismo, de uma certa 'materialização do possível', excluindo as

outras. Mas é precisamente nessas OUTRAS que se pode procurar a "vida boa" (Espinosa) a que cada indivíduo tem direito, na linha de Charles Langhton ("*life as it could be*") e de Miles Davies ("*Don't play what's there, play what's not there*"). Aliás, é sintomático que o texto do 'letrista' russo Ivan Chtcheglov «Formulário para um novo urbanismo[3]» tenha como epígrafe uma linha de Shakespeare que dá a mesma ideia ("*Sire, I am from the other country*").

Essa(s) vida(s) outra(s) só pode(m) ser construída(s) experimentalmente. Desde o flâneur solitário à la Baudelaire, até às redes sociais contemporâneas baseadas num uso criativo da Web (e em outras formas alternativas de comunicação electrónica[4]), passando pelos diversos grupos que pratica(va)m a 'deriva' como forma de intervenção urbana, todas estas experiências de interacção com a cidade são revolucionárias porque tendem a 'mudar a vida', criando *bottom-up* uma dinâmica de liberdade que põe em causa o espaço estriado do poder[5]. Nesta vertente prática, a criação de arquipélagos de convivialidade revolucionária que proliferou pelo planeta materializou-se em fervilhantes experiências de 'nomadismo urbano' que se prolongam até hoje (com base em grupos psicogeográficos autónomos, inspirados na deriva à maneira da IS[6]).

Na outra face da moeda das propostas da IS para o urbanismo, surge uma atitude 'programática', que propõe *top-down* uma nova 'ideologia' em que impera um processo unitário de raiz hegeliana, levando à dissolução das tensões sociais numa qualquer 'totalidade' finalista, projectada teleologicamente para uns vagos – e miríficos – "conselhos operários". Esta vertente nostálgica em busca de uma unicidade perdida levou ao despedaçar da IS em cisões e expulsões que fazem lembrar algumas atitudes *à la* Lenine, na linha de um certo marxismo completamente absurdo (e historicamente serôdio). Quem se lembra hoje que Debord era 'conselhista'? ☼

---

[1] Por que é que, no grau zero da hierarquia habitacional (os chamados 'bairros periféricos'), se deita fogo aos automóveis como primeira exteriorização da revolta contra as condições de vida?

[2] Logo nos primeiros números do boletim POTLATCH (1 e 5, de 1954) ridiculariza-se impiedosamente a arquitectura de Le Corbusier, proclamando que ele projecta "casas-caixas" segundo um estilo do tipo "caserna", conduzindo a "guetos na vertical" (com a prisão como modelo). No ápice desta sátira do 'programa' funcionalista, faz-se notar o contra-senso da construção de catedrais e igrejas (de funcionalidade nula).

[3] Escrito em 1953 e publicado (parcialmente) no Boletim da IS nº 1 (1958) sob o pseudónimo de Giles Ivain,, onde se critica já a banalização que assaltava a sociedade da época, fosse ela capitalista ou 'marxista'.

[4] É interessante notar que, já em 1959 (*L'urbanisme unitaire à la fin des années 50*), a IS chamava a atenção para os regulamentos policiais que "reduziam os radioamadores a escuteiros", numa arguta antevisão da gigantesca manobra desenvolvida hoje pelo estado, no sentido de 'controlar' a utilização livre das tecnologias digitais.

[5] Na bela metáfora científica que aparece no ponto 8 do texto de Kotanyi & Vaneigem, transpõe-se para a luta social o conceito de "buraco positivo" da física do estado sólido (com aplicações nos chips e células foto-voltaicas). Se uma pequena quantidade de 'impurezas' – **a agitação revolucionária local** – for adicionada a um semi-condutor (material que é isolante ou condutor em função do seu nível de energia), cria-se artificialmente (diz-se que "por doping") uma nova configuração com excesso de carga positiva, resultante da substituição de átomos em equilíbrio por outros com deficit de electrões. Altera-se assim o sistema do ponto de vista da sua condutividade eléctrica, através de uma perturbação infinitesimal que afecta apenas "umas pequenas parcelas da sua superfície".

[6] Sendo impossível dar uma panorâmica minimamente representativa dos grupos deste tipo – de âmbito e importância muito diversos – que surgem em quase todas as cidades do mundo contemporâneo, salienta-se – pela sua abrangência, conteúdo em exemplos concretos e actualidade (Julho 2009) – o documento "*Psycogeography now – window to the urban future*" (disponível em http://photoblog.urbansquares.com).

# PROGRAMA ELEMENTAR DA COMISSÃO DE URBANISMO UNITÁRIO*

ATTILA KOTANYI E RAOUL VANEIGEM

**1. NEM URBANISMO E NEM ESPECTÁCULO**

O urbanismo não existe: é apenas uma «ideologia», no sentido dado por Marx. A arquitectura existe realmente, como a coca-cola: é uma produção revestida de ideologia mais real, que satisfaz falsamente uma necessidade falseada. Como o urbanismo é comparável à escalada publicitária em torno da coca-cola, pura ideologia espectacular. O capitalismo moderno, que organiza a redução de qualquer vida social em espectáculo, é incapaz de dar um outro espectáculo para além da nossa própria alienação. O seu sonho de urbanismo é a sua obra-prima.

**2. A PLANIFICAÇÃO URBANA COMO CONDICIONAMENTO E FALSA PARTICIPAÇÃO**

O desenvolvimento do meio urbano é a educação capitalista do espaço. Representa a escolha de uma certa materialização do possível, com exclusão de outros possíveis. Como a estética, em relação à qual vai seguir o movimento de decomposição, ele pode ser considerado como um ramo bastante negligenciado da criminologia. Contudo, o que o caracteriza ao nível do «urbanismo» em relação ao seu nível simplesmente arquitectónico, é exigir um consentimento da população, uma integração individual no desencadeamento desta produção burocrática do condicionamento.

Tudo isto é imposto através da chantagem da utilidade. Esconde-se que a importância completa desta utilidade é colocada ao serviço da reedificação. O capitalismo moderno faz renunciar a qualquer crítica pelo simples argumento de que é necessário um tecto, assim como a televisão passa sob o pretexto de que é necessária a informação, o divertimento. Levando a negligenciar a evidência de que esta informação, esta diversão, este modo de habitat não são feitos para as pessoas mas sem elas, contra elas.

Toda a planificação urbana se entende simplesmente como campo de publicidade-propaganda de uma sociedade, isto é a organização da participação em qualquer coisa em que é impossível participar.

**3. A CIRCULAÇÃO, ESTADO SUPREMO DA PLANIFICAÇÃO URBANA**

A circulação é a organização do isolamento de todos. É nisto que ela constitui o problema dominante das cidades modernas. É o contrário do encontro, da absorção das energias disponíveis para os encontros, ou para não importa que espécie de participação. A participação tornada impossível é compensada sob a forma de espectáculo. O espectáculo manifesta-se no habitat e na deslocação (estatuto do alojamento e dos carros pessoais). Porque, de facto, não se habita um bairro da cidade, mas o poder. Habita-se em qualquer parte na hierarquia. No cimo desta hierarquia, as ordens podem ser medidas pelo grau de circulação. O poder materializa-se pela obrigação de estar presente quotidianamente em lugares cada vez mais numerosos (jantares de negócios) e cada vez mais distantes uns dos outros. Poder-se-ia caracterizar o alto dirigente moderno como um homem a quem acontece estar encontrar em três capitais diferentes ao longo de um único dia.

**4. A DISTANCIAÇÃO PERANTE O ESPECTÁCULO URBANO**

A totalidade do espectáculo que tende a integrar a população manifesta-se também como planeamento das cidades e como rede permanente de informações. É um quadro sólido para proteger as condições existentes da vida. O nosso primeiro trabalho é permitir às pessoas que acabem por se identificar com o meio e com condutas modelo. O

que é inseparável de uma possibilidade de se reconhecerem livremente em algumas primeiras zonas delimitadas para a actividade humana. As pessoas serão ainda obrigadas durante muito tempo a aceitar o período reificado das cidades. Mas a atitude com a qual o aceitarão poder-se-á alterar imediatamente. É preciso sustentar a difusão da desconfiança sobre estes jardins de crianças arejadas e coloridas que constituem, a Este como a Oeste, as novas cidades-dormitórios. Só o despertar colocará a questão de uma construção consciente do meio urbano.

**5. UMA LIBERDADE INVISÍVEL**

O principal sucesso da actual planificação das cidades é fazer esquecer a possibilidade do que designamos de urbanismo unitário, isto é a crítica viva, alimentada pelas tensões de toda a vida quotidiana, desta manipulação das cidades e dos seus habitantes. Crítica viva significa o estabelecimento de bases para uma vida experimental: reunião de criadores da sua própria vida sobre terrenos equipados aos seus fins. Estas bases não poderiam ser reservadas a «lazeres» separados da sociedade. Nenhuma zona espaço-temporal é completamente separável. De facto, há sempre pressão da sociedade global sobre as actuais «reservas» de férias. A pressão exercer-se-á em sentido inverso às bases situacionistas, que funcionarão como telepontos para uma invasão de toda a vida quotidiana. O urbanismo unitário é o contrário de uma actividade especializada; e reconhecer um domínio urbanístico separado é já reconhecer toda a mentira urbanística e a mentira em toda a vida.

É a felicidade que é prometida no urbanismo. O urbanismo será pois julgado sob esta promessa. A coordenação de meios de denúncia artística e de meios de denúncia científica deve levar a uma denúncia completa do condicionamento existente.

**6. O DESEMBARQUE**

Todo o espaço está já ocupado pelo inimigo, que o domesticou para seu uso até às regras elementares deste espaço (para além da jurisdição: a geometria). O momento do aparecimento do urbanismo autêntico será o de criar, em certas zonas, o vazio desta ocupação. O que chamamos de construção começa aí. Ela pode compreender-se com a ajuda do conceito de «buraco positivo» forjado pela física moderna. Materializar a liberdade é, primeiro, subtrair a um planeta domesticado algumas parcelas da sua superfície.

**7. A ILUMINAÇÃO DO DESVIO**

O exercício elementar da teoria do urbanismo unitário será a transcrição de toda a mentira teórica do urbanismo, investido de um objectivo de desalienação: é preciso defendermo-nos a todo o instante da epopeia dos apologistas do condicionamento; reverter os seus ritmos.

**8. CONDIÇÕES DO DIÁLOGO**

O funcional é o que é prático. É prática apenas a resolução do nosso problema fundamental: a realização de nós próprios (a nossa separação do sistema de isolamento). Isto é útil e utilitário. Nada mais. Tudo o resto apenas representa derivações mínimas do prático, a sua mistificação.

**9. MATÉRIA PRIMEIRA E TRANSFORMAÇÃO**

A destruição situacionista do condicionamento actual é já, em simultâneo, a construção das situações. É a libertação das energias inesgotáveis contidas na vida quotidiana petrificada. A actual planificação das cidades, que se apresenta como uma geologia da mentira, dará lugar, com o urbanismo unitário, a uma técnica de defesa das condições sempre ameaçadas da liberdade, no momento em que os indivíduos – que enquanto tais ainda não existem – construirão livremente a sua própria história.

**10. FIM DA PRÉ-HISTÓRIA DO CONDICIONAMENTO**

Não sustentamos que é necessário voltar a um estádio qualquer anterior ao condicionamento; mas sim passar para além de. Inventámos a arquitectura e o urbanismo que não podem realizar-se sem a revolução da vida quotidiana; significa a apropriação do condicionamento por todos os homens, o seu enriquecimento indefinido, o seu preenchimento. ☼

Tradução de Guadalupe Subtil

* Texto incluído em *Internationale Situationniste 1958 - 69*, Editions Champ Libre, Paris, 1975

# A PROGANDA DA CIDADE-PRAIA PELO EXEMPLO:
## CONTENSAIOS SOBRE UM URBANISMO COSTEIRO DE CARÁCTER EXPERIMENTAL

HENRIQUE GARCIA PEREIRA
(http://cerena.ist.utl.pt/hgp)

**INTRODUÇÃO**

No início deste milénio pratiquei o 'exílio voluntário de curta duração' em algumas metrópoles costeiras da mais variada dimensão, sob a cláusula de que o centro histórico da cidade se encontrasse a uma *walking distance* da praia (ou pelo menos, ao alcance 'imediato' de algum meio de transporte público). É bem conhecido o meu horror pela clorofila, símbolo de tudo o que cheia a 'campestre' (Pereira, 2000, p. 30), e o meu enlevo pelo 'urbano' (designando aqueles locais onde a 'urbanidade' – ou civilidade – entre os homens se pode facilmente converter numa certa interacção multicultural, caracterizada por alguma sociabilidade e gentileza). Por outro lado, não posso passar sem a serotonina de que há deficit nos sombrios Cafés onde sempre me senti bem, rodeado de livros e jornais, e fruindo do prazer que os meus cigarros me propiciavam[1]).
Então, atraído simultaneamente pelas fervilhantes tertúlias dos Cafés de Lisboa – que alimentavam o meu espírito –, mas também pelo mar, sol e praia – que faziam exultar o meu corpo –, sempre me incomodou uma espécie de aguda dualidade cartesiana que reinava entre os meus companheiros de geração: ou A ou B, quem é pela cidade é contra a brisa do mar, quem gosta da cultura não gosta de nadar, quem lê não se bronzeia, quem pensa detesta a praia. Havia assim duas sub-espécies totalmente disjuntas[2] de *babyboomers*: os enfezados 'intelectuais de esquerda'[3], dados à leitura na escuridão e à metafísica colectiva, e os incipientes pré-surfistas desse tempo, que prezavam exclusivamente a energia individualista das sensações elementares trazidas ao corpo pelo contacto luminoso com a areia aquecida pelo Sol, e pelo mergulho vivificante na bravia água do mar (e se a primeira das sub-espécies ignorava olimpicamente a segunda, esta hostilizava abertamente o campo dos *babyboomers* partidários das leituras [4]).
Acreditando com a maior das convicções que 'uma coisa não exclui a outra' e que o 'jogo não é de soma nula', não posso deixar de citar as «As Praias de Portugal», onde o Ramalho[5], conseguiu a acrobacia de produzir uma obra onde se consuma, para mim, a 'unidade dos contrários' que já os latinos desejavam (e que muitos marxismos mais ou menos ortodoxos perseguiram inutilmente, a partir de Hegel).
Então, porque não adicionar hoje (num registo mais actual), às delícias da cidade, a *érotique solaire* de que fala Michel Onfray[6]? Porque não ajustar o conceito de cidade-praia aos nossos tempos, abrindo para um 'urbanismo experimental costeiro'? Para exemplificar esta ideia em casos concretos, baseei-me – à maneira indutiva – num conjunto 'representativo' de *case studies*, localizados topologicamente na Fig. 1 (como se de um guia de 'metropolitano' – algo que só há nas grandes metrópoles – se tratasse), e ensaiei alguma – cautelosa – generalização, que se vai fazendo ao correr do Word.

Fig. 1 – Mapa topológico das cidades-praia tratadas no texto

## EXEMPLOS DE CIDADES-PRAIA

### 1. Falmouth

Da última vez que fui a Londres, em Junho de 2009, penetrei – com alguma cautela[7] – no Museu Britânico para assistir à *lecture* de uma amiga croata, Dubravka Ugresi, minha 'alma-gémea' e autora de um livro que muito me agradara (Fig. 2).

Fig. 2 – Livro da minha amiga croata (Ugresic, 2003) e sua 'actuação' no Museu Britânico (à direita da 'agente literária')

Depois de 'despachar', sem grande convicção, a incumbência que a sua agente literária lhe 'exigira', Dubravka comunicou-me que 'precisava' de ir à Cornualha, para estudar *in loco* um *topic* que começara a intrigá-la há meses: o 'capitalismo de casino' que assola o mundo no final da primeira década do século XXI (e respectiva 'crise') tem raízes históricas no liberalismo *à la* Adam Smith (e 'sentia' que as actividades de contrabando – sinal distintivo da economia daquela ponta da Inglaterra nos séculos XVIII e XIX – lhe poderiam dar algumas pistas para a sua 'investigação', centrada na *economic disruption* de 1836, que apresenta algumas analogias com a de hoje). Como o tempo estava (relativamente) agradável, prontifiquei-me a acompanhá-la, seduzido mais pelas amenidades que o Gulf Stream traz (ou trazia?) àquela região do que pela *Cornish Smmugling Industry* (de que só ouvira falar em criança pela boca de Edith Blyton). Resolvemos assentar arraiais em Falmouth, cidade-praia anunciada em grandes parangonas pela companhia que explorava o Great Western Railway (o primeiro comboio que penetrou naquelas ignotas terras, sob o signo de um clima agradável prometido aos raros turistas do fim do século XIX, *vd*. Fig. 3).

Fig. 3 – Falmouth ao alcance de todas as bolsas através do Great Western Railway

Quando chegámos ao nosso destino, instalámo-nos num Hotel a escassos metros da praia, e à distância do Centro correspondente a um curto (15 minutos) passeio a pé (Fig. 4).

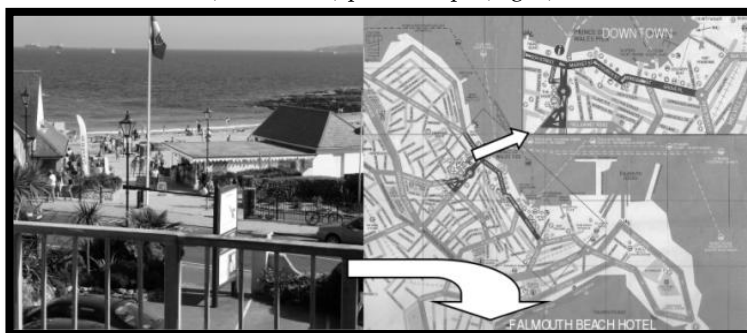



Fig. 4 – Vista do meu quarto e planta de situação do nosso Hotel, relativamente ao Centro da Cidade

Enquanto Dubravka explorava os arquivos da cidade para 'ver' a história à escala dos séculos, concluindo que as suas teses estavam 'certas'[8], eu – no intervalo dos mergulhos no Gulf Stream – lia o jornal da terra, fonte de preciosas informações à escala da vida, deparando com a notícia da Fig. 5: uma praia ia ser leiloada nas imediações de Falmouth! Eis como Adam Smith continua na 'crista da onda'.

FALMOUTH PENRYN

Packet

thepacket.co.uk Wednesday, June 24, 2009

## Beach for auction

ANYONE who has always wanted a little bit of Cornish heaven could soon have their chance as Gwithian Beach goes under the hammer.

The stretch of golden sands will be put up for sale on Monday July 13 in an auction that has already attracted 35 enquires and interest from across the globe.

Auctioneer, Richard Argles from Colliers CRE said that not many beaches went up for sale and that people with money who did not need any sort of return loved to have something like a beach that they can say they own. Bids will start at £50,000.

Fig. 5 – Praia em leilão

**2. Lisboa**

Lisboeta de há várias gerações, as qualidades subjectivas das minhas experiências não têm qualquer lastro de ruralismo, em que uma 'alimentação saudável' (de preferência vegetariana) e um naturismo contranatura compõem um 'ramalhete' – formado por um conjunto de plantas mais ou menos 'selvagens' – de argumentos transcendentes para 'justificar' uma vida 'sã e simples' *à la* Tolstoi. De facto, as recordações da minha juventude associam-se – numa *gestalt* que joga com os 'cinco sentidos' – ao sabor do café acabado de torrar, ao amarelo dos eléctricos, ao contacto físico com multidões em *random walk*, ao som das rotativas lançando para a rua o fluxo ininterrupto dos matutinos, à música a tocar no rádio do vizinho… Mas a estas recordações associam-se outras, ligadas ao mar bravio da Praia das Maçãs e à relativa quietude do de Cascais (Fig. 6), sem falar já da Caparica[9].

Fig. 6 – Praia das Maçãs e Cascais

Era à praia da Ribeira (Fig. 7) que chegavam, quando Lisboa era (?) uma cidade-mundo, as pimentas, as 'pedrarias' (Camões *dixit*), e também os escravos que fizeram despontar uma burguesia compradora *sans merci*, cuja intervenção nos destinos dos povos oprimidos não posso deixar em claro, denunciando aos quatro ventos aquele discurso pseudo-cosmopolita com que alguns *scholars* norte-americanos falam dos 'descobrimentos'[10], talvez com o *purpose* de encontrar um *refreshment* do seu próprio imperialismo, em que Prestes João faz vezes de agente da CIA.

Fig 7 – A praia da Ribeira, em frente ao Terreiro do Paço

Recuando alguns milhões de anos, sabe-se que o sítio de Lisboa estava imerso num projecto-de-oceano prestes a abortar: o imenso Mar de Tethys, que viria progressivamente a 'encolher' por efeito da colisão das placas africana e eurasiana, dando lugar ao "mar interior" que é o Mediterrâneo. Lisboa era pois, nessa altura como hoje, o limite norte do 'grande mar' (Matvejenic, 1987), que tanta importância teve na história da civilização ocidental até ao fim da Idade Média (Pereira, 2008). A partir dessa época, a nossa metrópole – com o imaginário a nomear os seus becos, e o mar inscrito nas pedras das suas calçadas (Fig. 8) – funcionou como *plaque tournante* entre todos os continentes (ou seja, como 'estação de correspondência', na metáfora do 'metropolitano' expressa na Fig. 1).

Fig. 8 – O beco do Imaginário (Alfama) e o mar nas pedras de Lisboa (Graça)

**3.Fortaleza**

Nos finais de 2008, fui visitar uma amiga que vive em Fortaleza. Logo que cheguei, fui imediatamente integrado na 'turma' dela, uma dezena de *baby-boomers* ligados à (ou reformados da) Universidade Federal do Ceará. Entre estes, destacava-se o 'capitão' Verney, com quem tinha conversado longamente sobre viagens oceânicas (ele, falando sobre o Cabo Horn; eu, sobre a minha aventura australiana a bordo do Svanen, *cf.* Pereira, 2000, p. 227-239). Na verdade, Verney anunciara-me – logo à chegada – que ia estrear um novo veleiro, cuja viajem inaugural se realizaria no dia seguinte. Para nos encontrarmos todos e receber 'instruções' de Verney relativas à 'expedição', marcámos encontro (muito cedo) em frente à estátua de Iracema, que ficava junto ao fim do calçadão que corre ao longo da praia, a um par de quilómetros a Nascente do meu Hotel (Fig 9).

Fig. 9 – Local de encontro com o 'capitão' Verney (do calçadão à estátua de Iracema)

Cheguei antes da hora marcada, para ver nascer o Sol. O nosso piloto já estava sentado num bote da praia, acompanhado da sua 'tripulação'. Os outros elementos da turma foram aparecendo (atrasados), alegando as mais esfarrapadas desculpas. Afinal as 'instruções' (a que Verney se referira solenemente na véspera) reduziam-se tão somente ao ritual que consistia na distribuição de bonés com o nome do veleiro (Fig. 10). Mas com um nome desses – que me encantou até às lágrimas – valia a pena montar aquela liturgia, que Verney tinha preparado em segredo. De facto, ainda ninguém tinha visto o barco, acabado de comprar a um chileno apelidado de Bigodão, que estava também presente, para ver se o embarque corria bem, já que o transporte para o PHILOSOPHY (Fig. 11) se fazia – perigosamente, assegurava o capitão – por estranhas tábuas accionadas por um único remo traseiro (e com um veio central para os 'passageiros' se segurarem).

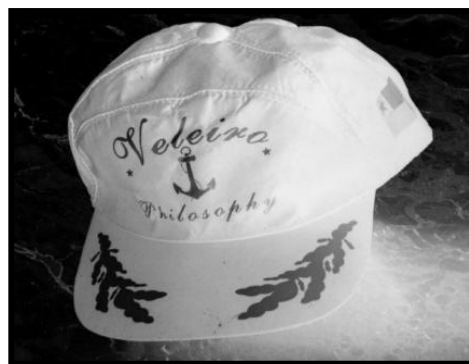



Fig. 10 – Boné Philosophy

Fig. 11 – Embarque para o veleiro Philosophy

Sob a orientação zelosa do 'capitão' Verney, fizemos a manobra de saída do porto de Macuribe,

dirigindo-nos para Poente. Passámos ao largo (próximo) do centro da cidade, dominado pela Sé Catedral (Fig. 12), e fundeámos junto à barra do Ceará, na baía dos Estaleiros (Fig. 13), para mergulharmos (ficando aí a nadar até ao pôr do Sol).

Fig. 12 – A Sé vista por uma escotilha do PHILOSOPHY

Fig. 13 – Praia da barra do Ceará

No regresso ao porto de Macuribe, sentámo-nos todos à volta de uma grande mesa oval de porão, e o 'capitão' Verney entregou o comando do veleiro ao 'imediato', começando a servir cervejas Antártida bem geladas, e abrindo assim um espaço de convivialidade que transbordava largamente o exíguo lugar físico onde nos encontrávamos Verifiquei então que o meu 'mundiverso' tinha uma larga área de intersecção com o da maioria dos elementos da 'turma': com um, era mais o gosto pela comida e pelas ciências; com outro, a literatura/artes/filosofia/cangaço; com outro ainda, a miscigenação/luso-tropicalismo pós-colonial: e com <u>todos</u>, as lutas estudantis contra as ditaduras dos anos 60/70 do século XX, em que estivéramos envolvidos numa pose mais ou menos acrata.

**4. Recife**

No Recife, o que me interessou mais – para além do mar que corria ao longo da avenida principal, e onde ia mergulhar de vez em quando, 24 h por dia (Fig. 14) – foi a *vexata quaestio* da comparação entre as colonizações portuguesa e holandesa.

Fig. 14 – A praia do Recife

Tinha lido alguns textos laudatórios da liberdade que se desfrutava no período Nassau (1637-1844), o 'tolerante' Governador-Geral nomeado pela Companhia das Índias Ocidentais para ditar os destinos do Brasil Holandês. Nesse período, parece que os judeus fugidos à Santa Inquisição prosperavam[11], que os artistas flamengos pintavam com deleite as maravilhas daquela terra singular, e os cientistas estudavam sistematicamente bichos e plantas exóticas… Por outro lado, Vailland, 1978, apresentava uma outra face da moeda, mostrando – pelo exemplo – a selvajaria dos holandeses nas Índias Orientais. Será que tinha havido um povo que – no seu domínio sobre outros povos – mostrava, como Janus, duas caras (uma a W e outra a E)?

Percorrendo a cidade (nos 'tempos mortos' em que não me apetecia tomar banho de mar), não pude deixar de admirar o espírito geométrico que aquele urbanismo revelava (só comparável com o que presidiu ao planejamento de New York, também denominada "New Amsterdam"). De facto, o Recife fazia figura de Descartes, em face do ar desconjuntado (e labiríntico) da Lisboa pré-pombalina *à la* Espinosa (embora vistas a escala diferente na Fig. 15).

Fig. 15 – Recife *vs.* Lisboa no início do século XVIII

Nas minhas deambulações pelo Recife Antigo, entrei – sem grande convicção – na Casa da Cultura, um ex-presídio[12], agora transformado em feira de artesanato (Fig. 16A). Abandonando rapidamente os locais, fui dar com uma 'exposição-venda' de literatura de cordel (Fig. 16B), onde encontrei o folheto da Fig. 16C (que me interessou profundamente, no contexto das minhas preocupações nassauneanas).

Fig. 16 – Literatura de cordel à saída do ex-presídio, travestido em Casa de Cultura

Ao abrir o folheto, encontrei a litografia da Fig. 17A, que ilustrava uma estória passada em 1644: para divertir o povo, o governador holandês, em vez de se pôr ele próprio a voar como era sua obrigação (legendária), "fez içar um boi cheio de palha, preso por fios que a noite escondia". E logo me veio à memória o Padre Bartolomeu de Gusmão, esse abrasileirado que tomou o lugar do boi de Nassau, na sua Passarola (Fig. 17B). Se a vulgata da 'sociedade do espectáculo'[13] fazia já a sua aparição em tempos tão longínquos, temos de convir que o 'modelo' holandês, menos 'genuíno', era por outro lado mais engenhoso (mesmo se fraudulento). Ao comentar as minhas lucubrações sobre aquela espécie de 'colonialismo comparado' com o vendedor de cordel, ele – velho acrata que a sabia toda – deu a estocada final nas minhas 'dúvidas metafísicas': "não se pode admitir a existência de colonizações 'melhores' ou 'piores', quando a natureza da instituição colonial faz com que ela seja <u>objeto</u> e não <u>sujeito</u> da relação".

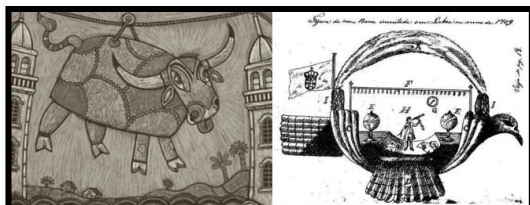



Fig. 17 – Boi de Nasau (A) e Passarola de Gusmão (B)

**5. Cádiz**

A morfologia de Cádiz (Fig. 18) sugere dois cometas auto-replicantes: o maior – com a 'cabeça' no *casco viejo* e a 'cauda' a afunilar para o istmo de San Fernando ao longo do extensíssimo areal de la Vitoria – pega ortogonalmente com a 'cauda' do segundo por um ondulante caminho rochoso que liga ao Castelo de San Sebastian[14]. Também a planta vagamente pentagonal do Castelo de Santa Catalina está em relação fractal[15] com a totalidade da 'cabeça' do grande cometa, da qual é um dos vértices.

Fig. 18 – Vista aérea de Cádiz

Desta fusão complexa do mar com a terra, da cidade com o areal, dos equipamentos urbanos com a costa, decorre o facto incontroverso de que Cádiz é uma das realizações mais perfeitas do genótipo que designei por cidade-praia. De facto, haverá poucos sítios no mundo conhecido onde é tão evidente a continuidade flagrante entre os dois termos pseudo-paradoxais do conceito (aqui, estes termos não são de modo nenhum estados antitéticos – e disjuntos – da habitual tipologia do *land using*, mas *topoi* complementares – e justapostos – da mesma realidade). Resolvendo alegoricamente (e na prática do terreno) o velho *mind-body problem* que tanto preocupava (alguma) filosofia ocidental, a 'cabeça' do cometa, onde se encontra o *casco viejo*, articula-se harmoniosamente com sua cauda ao longo da *playa la Vitoria*, situada na contiguidade imediata do alcatrão da Avenida Marginal (e não debaixo de quaisquer *pavés*, como era preciso imaginar em Maio de 68).

De qualquer modo, é de esperar que a geografia peculiar de Cádiz aparente na Fig. 18 tenha sempre influenciado a sua vocação profundamente urbana, deitando (literalmente) 'às ortigas' a menor veleidade de implantar uma qualquer actividade agrícola (como a que se esboçou no período em que os muçulmanos dominaram a região). Hoje, ao longo dessa marginal que se representa na Fig. 19a), segue o autocarro da Fig. 19b, cujo percurso, verdadeiramente urbano, se faz a escassos metros do mar, ladeando sempre a praia.

Fig. 19 – A marginal percorrida de autocarro

E se pode ser interessante tomar o autocarro para a praia, ainda é mais agradável percorrer o Paseo Marítimo de táxi (Fig. 20), indicando ao condutor, em vez do número da porta, um *modulo de servicios* específico (Fig. 21), ou simplesmente, 'bater' lentamente o areal em toda a sua extensão, à procura do melhor sítio para mergulhar (Pereira, 2009b).

Fig. 20 – Táxi ao longo do Paseo Marítimo

Fig. 21 – O *modulo de servicios nº* 2 da praia de la Vitoria

Como a linha de costa está virada a Sudoeste, de manhã, as altas (e irregulares) cérceas da marginal ficam definidas, pela sua sombra, sobre o areal (Fig. 22). Um *skyline à la* Manhattan de Woody Allen combina-se assim com o mar aberto, numa estranha imagem que é a quintessência da cidade-praia, como eu a concebo.

Fig. 22 – Sombra dos edifícios de Cádiz sobre a praia numa manhã de Julho de 2006

**6. Cagliari**

A capital da Sardenha tem apenas três unidades psicogeográficas[16]: o Porto, o bairro medieval conhecido por "Castello" e a praia do Poetto. Tudo o que se encontra fora desta tríade (aquilo que eu designo por cidade-resto) é *bruttissimo*[17] e totalmente desinteressante (Pereira, 2009a).

O bairro portuário, conhecido por "Marina", desenvolve-se ao longo de uma pequena marginal – a Via Roma (*vd*. Fig. 23) – que era (e ainda é) a 'vitrine' de Cagliari. Sob as arcadas desta avenida, onde se faz a *passeggiata* do fim da tarde, passei horas infindáveis[18] nas minhas escrileituras de Esplanada e de Café (*vd.* Fig 24).

Fig. 23 – Via Roma

Fig. 24 – O Caffè Roma

Foi no Café da Fig. 24 que 'vi', pela letra de Sergio Atzeni[19], a manifestação-cortejo dos trabalhadores de Cagliari contra a 'carestia de vida', por ocasião das greves de Maio de 1906 (Fig. 25A). E logo a associei a outra *manif* que por aqui passou quase um século depois, desta vez contra a 'redução do financiamento ao ensino público', como se vê na Fig. 25B. As pessoas, imersas numa liturgia salpicada pelas esplêndidas bandeiras vermelhas e negras, entoavam aproximadamente as mesmas cantigas e vociferavam os mesmos slogans (só que, na primeira, a multidão em fúria, desfilando desordenadamente, destruiu totalmente as mesas e cadeiras do Café[20] onde agora me encontro a escrever as notas para este texto).

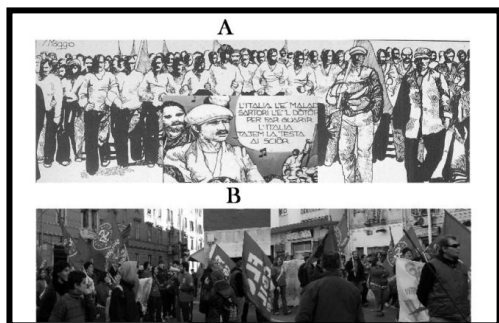



Fig. 25 – Manifs na Via Roma (A – 8 de Maio 1906; B – 15 de Novembro de 2004)

Seguindo ainda um pouco o percurso da *manif* de 1906, faz-se a transição da Marina (pequeno centro distribuidor) para o Castello (grande centro financeiro, eclesiástico e defensivo) através de um dédalo de ruelas empinadas como as da Fig. 26.

Fig. 26 – A passagem (dolorosa) entre a Marina e o Castello

O esforço de saltitar entre a Marina e o Castello[21] obriga a ir de vez em quando à praia de Il Poetto, para recompor o corpo macerado. Com este fim, basta tomar o autocarro e descer numa das *fermatas* (Fig. 27) junto aos 'estabelecimentos balneários' que pululam no Longomare Il Poetto.

Fig. 27 – Fermata de Bus para aceder ao Longomare il Poetto

Com estas características (o percurso faz-se em vinte minutos, mesmo em 'hora de ponta'), Cagliari é (de pleno direito) uma cidade-praia onde se pode ir dar um mergulho em qualquer momento, e voltar para o aconchego da urbanidade sem ter de 'fazer praia'. E Il Poetto merece amplamente esta rápida deslocação, como se pode ver na Fig. 28, apesar do habitual queixume sobre o 'paraíso perdido', espresso lancinantemente nesta lamúria interrogativa em verso que o «Giornale di Sardegna» (Fig. 29) publica em 14.11.2004: "*Ed or che il mare non è più cristallo / e le arenile no è più immacolato / io me domando / nella mia amarezza / cosa ti há dato l'uomo / che há distrutto / il divino silenzio della tua purezza?*".

Fig. 28 – Il Poetto em 2004

Fig. 29 – Il Poeto desaparecido (com as suas coloridas casas de madeira que fazem lembrar as da Murtosa)

Para encerrar (?) esta estória psicogeográfica de Cagliari, encontra-se na Fig. 30 a posição relativa das três unidades estruturais que constituem a cidade-praia, rodeadas pela selva da cidade-resto[22]. ☼

Fig. 30 - A tríade de Cagliari (1-Marina, 2-Poetto, 3-Castello)

**REFERÊNCIAS**

Atezeni. S. (2003) La Sardegna Italiana, Selerio, Cagliari

Batty, M. (2005) Cities and Complexity, MIT Press, Cambridge, MA

Bueno, E. (2003) Brasil: uma história, Ática, São Paulo

Delgado, M. (2007) El Animal público. Hacia una antropologia de los espacios urbanos, Anagrama, Barcelona

Fois, M. (2002) Materiali, Il Maestrale, Nuoro

Jaurégui, J.P. (2004) Cádiz, punta de Europa, Rosalibros, Sevilla

Matvejenic, P. (1987) Breviario Mediterráneo, Anagrama, Barcelona

Onfray, M. (2000) Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire, Poche, Paris

Pereira, H.G. (2000) Arte Recombinatória, Teorema, Lisboa

Pereira, H.G. (2002) Elogio do hipertexto na deriva do texto, Difel, Lisboa

Pereira, H.G. (2004) A matéria de que são feitos os sonhos, Teorema, Lisboa

Pereira, H.G. (2008) Fragmentos do Mediterrâneo, Vol 1, Teorema, Lisboa

Pereira, H.G. (2009a) Fragmentos do Mediterrâneo, Vol 2, Teorema, Lisboa

Pereira, H.G. (2009b) Fragmentos do Mediterrâneo, Vol 3, Teorema, Lisboa

Ramalho Ortigão (2002) As Praias de Portugal, Fresnesi, Lisboa

Ugresic, D. (2003) Thank you for not reading, Dalkey Archive, N.Y.

Vailland, R. (1978) Boroboudour, voyage à Bali, Java et autres îles, Sonneur, Paris

---

[1] Até há pouco tempo, antes da entrada em vigor das 'leis celeradas' contra o fumo em locais públicos (Pereira, 2004).

[2] À excepção de Agnès Varda, que diz assim: "Se abrissem as pessoas encontravam paisagens. Se me abrissem a mim, encontravam praias".

[3] Nunca esquecerei a figura débil do meu amigo surrealista António José Forte, arrastado *à contre-coeur* para uma praia do Algarve: a cambalear como um velho legionário no deserto, esgueirava-se pelas parcas sombras do meio-dia, tentando debalde proteger com a mão em pala os seus cansados olhos de coruja (*cf* .Pereira, 2000, p. 47). Em compensação, a Sophia escreve: "Quando eu morrer voltarei para buscar os instantes em que não vivi junto do mar".

[4] Ainda hoje, quem gosta como eu de ler *à l'extérieur* -– nas esplanadas, na praia, na piscina – não pode deixar de sentir uma fortíssima atitude agressiva por parte daqueles que estão nesses locais 'para se divertirem'. De facto, a putativa disrupção causada na paisagem por um leitor atento (que não se limita a folhear

distraidamente uma revista) é tomada como grave violação das 'normas standard' vigentes em tais locais, e o poder simbólico associado à leitura é objecto de uma violenta oposição (com alguns contornos de uma estranha ambivalência). Assim, "para ludibriar a vigilância dos defensores do lúdico consentido que pululam nas paragens do Mar, Sol e Praia – as quais quero continuar a associar aos prazeres da escrileitura – , passei a dissimular os instrumentos do meu mister (livro, 'caderninho', canetas) num anódino saco de plástico que faz as vezes do *necéssaire* em fins de semana de outros prazeres" (*cf.* Pereira, 2002, p.34).

[5] Ramalho Ortigão, 2002.

[6] *Cf.*, por exemplo, Ofray, 2000.

[7] Dada a possibilidade de ser vítima de uma espécie de *panic disorder* que me assalta às vezes em ambientes demasiadamente *crowded* (ou, no outro lado do espectro da densidade populacional, de deparar com o fantasma de Marx, a ler na maior das solidões).

[8] De facto, os contrabandistas eram respeitáveis negociantes como quaisquer outros, que iam buscar o capital necessário ao seu *trade* às instituições financeiras da época. Mantinham verdadeiras *duty free shops* a bordo dos seus veleiros, e *centres commerciales* na Bretanha francesa. Estima-se que, por volta de 1780, um quarto do valor gerado pelo sector do *import/export* em Inglaterra resultava de actividades ilegais (das quais a Cornualha tinha parte de leão). Se um barco de contrabandistas fosse capturado por um *Coastgard Cutter*, os 'guarda-fiscais' (que constituíam uma milícia privada) dividiam entre si a mercadoria 'apreendida', o que representava um verdadeiro *jackpot*. Nos finais do século XVIII, Adam Smith – ele próprio Chefe das Alfândegas da Escócia – considerava os contrabandistas como honestos *businessmen* que reagiam a um 'mercado imperfeito' através do seu meritório *entrepreneurship*!

[9] Um amigo chegado de um nebuloso exílio (forçado) chamou-me a atenção para a prosaica dádiva da Natureza de que se podia desfrutar em Lisboa: "Ir dar um mergulho à Caparica quando nos apetecer, e voltar antes da hora do jantar".

[10] Chegando a montar a descomunal exposição «*Encompassing the globe*», exportada para o nosso Portugal em 2009.

[11] Diz-se que o "Príncipe Renascentista que se materializou nos Trópicos" (diz Bueno, 2003, p. 93) se interessava também pelas questões económicas, tendo limitado a 18% ao ano os juros a praticar na colónia (é de notar que Cavaco Silva – especialista em 'finanças' – não se atreveria a tomar medida semelhante, até porque dobrou o seu próprio capital – & respectiva família – em 18 meses, através de 'aplicações financeiras' privadas).

[12] Que, à distância de mais de 40 anos, ainda me fez lembrar o velho Aljube dos 'curros', onde passei 18 dias na mais completa (e pavorosa) solidão.

[13] Não na acepção precisa de Debord, mas no sentido mais espectacular do conceito.

[14] A partir do castelo, nasce ainda outra estrutura *self-similar* das anteriores, que as reproduz a uma escala ainda menor *"Unido al islote de San Sebastián se encontraba su avanzada, artillada con 22 cañones, que enlazaba con el Castillo a través de un foso subterráneo con ponte levadizo*" (*cf.* Jáuregui, 2004, p. 181).

[15] Cf. Batty, 2005

[16] A psicogeografia, criada pela Internacional Situacionista nos anos 50 do século XX, pretende avaliar e registar as emoções decorrentes da interacção do homem com a cidade, ao longo de percursos espaciais urbanos onde se pratica a 'deriva' (caminho dirigido por 'atractores estranhos', que só na aparência é aleatório).

[17] É indescritível o modo como aqui as construções mais díspares se (des)combinam rudemente, como numa povoadíssima cidade-de-fantasma feita de heteróclitos destroços, cuja distribuição – não sendo 'harmoniosa' (seja qual for o critério de 'proporção' que se adopte) – também não é totalmente desestruturada (o que poderia ter algum encanto). Esta amálgama sem ordem nem desordem teria condições para conduzir a uma certa mangrovia maneirista quase aprazível, como acontece em alguma Lisboa. Mas o que é facto é que só se vê uma monstruosa incoerência insuportável e disforme. Eis como uma pseudo-auto-organização (que é de facto ferreamente comandada por um qualquer clientelismo capitalista) pode produzir um cadáver (que não tem nada de *exquis*).

[18] É estranho como o viajante em exílio de curta duração se habitua a um local, e depois desaparece de repente, quando começa a conhecer as pessoas (os empregados de Café, os empregados do quiosque e do supermercado, algum *homeless* e outros habitantes do bairro). Os vizinhos devem pensar que o intruso-já-familiar morreu sem deixar lápide, como aconteceu a Geremia Lattes, no livro de Marcello Fois «Materiali» (*cf.* Fois, 2002, p. 13).

[19] Na sua «Sardegna Italiana», *cf.* Atzeni, 2003, p. 47.

[20] Marcello Fois sintetiza numa 'frase lapidar' esta ocorrência: "*un rimescolio di tavolini e sedie*" (Fois, 2002, p. 115).

[21] É enorme o pesar (até físico) que me assalta nestas derivas que, como seria de esperar, se desenvolvem predominantemente nos 'bairros históricos'. Com efeito, os antigos só conheciam uma das forças do Universo – a gravidade – e tendiam a fazer dela abundante uso defensivo (e até simbólico), erigindo as suas mais interessantes construções em camadas sobrepostas, que se elevam por vezes a alturas verdadeiramente colossais.

[22] Esta dicotomia entre o 'centro histórico' e a 'cidade-resto' foi recentemente problematizada por Delgado, 2007, que contesta o carácter de quase 'não-lugar' que é atribuída à segunda unidade morfológica. Relembrando Baudelaire ("a forma de uma cidade muda mais depressa do que o coração de um mortal"), Manuel Delgado sustenta que a cidade é pura "informalidade informe" e que a questão básica das metrópoles é a interacção entre a *polis* e a *urbs*, a qual permite corroer a hierarquia entre espaços através de uma dinâmica não planificada que se exerce experimentalmente no quotidiano.

# O ARQUITECTO NO CAPITALISMO URBANO

SÍLVIA BRANCO JORGE

Na construção dos meios urbanos, que papel ocupa o arquitecto?

Na estreia deste novo século, pela primeira vez na história da humanidade, a população urbana, estimada em mais de 3 biliões de habitantes, passou a ser mais numerosa que a rural.

O fenómeno da explosão populacional nos meios urbanos manifesta-se com o florescer de novas cidades, algumas com mais de 8 milhões de habitantes, as chamadas "megacidades", e as que ultrapassam os 20 milhões, as "hipercidades" (Davis 2004). O crescimento urbano, alimentado pelo capitalismo neoliberal, desencadeou a expansão e densificação dos meios urbanos, mas também o aumento exponencial da desigualdade e a produção de pobreza.

As cidades do presente, principalmente as dos países subdesenvolvidos, em vez de serem feitas em aço, vidro e betão, como previsto pelos modernistas, são construídas em tijolo aparente, madeira, plástico... lixo, para alguns, abrigo para muitos outros. No lugar da modernidade, instalou-se a miséria, a degradação, a deterioração e a precariedade. Pela forma como a ordem mundial vem direccionando o futuro, a pobreza urbana será "o problema mais importante e politicamente explosivo" deste século[1].

Enquanto nos países desenvolvidos 6% da população urbana vive sem condições mínimas de habitabilidade, em habitações precárias, sem acesso a água potável e condições sanitárias, nos países subdesenvolvidos a percentagem da população a viver em condições semelhantes chega perto dos 80% (Davis 2004: 34). Em suma, pelo menos um terço da população urbana mundial vive, ou melhor, sobrevive em condições desumanas, sem acesso aos bens básicos da urbanidade (habitação, saúde, educação e cultura), barrados que são às camadas sociais mais desfavorecidas.

Segundo Davis, com base no Relatório do Programa de Assentamentos Humanos das Nações Unidas de 2003, intitulado "The Challenge of Slums", e nas suas pesquisas, 99,4% da população da Etiópia, 92,1% da Tanzânia, 55,5% da população indiana, 37,8% da chinesa e 36,6% da brasileira seriam "favelados[2]". A esta franja da população estima-se que se juntem anualmente mais de 25 milhões de pessoas.

**Tabela 1** | Percentagem de população "favelada" por país (Davis 2004: 34).

| | % da populaç. urbana pobre | Número (milhões) |
|---|---|---|
| China | 37,8 | 193,8 |
| Índia | 55,5 | 158,4 |
| Brasil | 36,6 | 51,7 |
| Nigéria | 79,2 | 41,6 |
| Paquistão | 73,6 | 35,6 |
| Bangladesh | 84,7 | 30,4 |
| Indonésia | 23,1 | 20,9 |
| Filipinas | 44,1 | 20,1 |
| Turquia | 42,6 | 19,1 |
| México | 19,6 | 14,7 |
| Coreia do Sul | 37,0 | 14,2 |
| Peru | 68,1 | 13,0 |
| Estados Unidos | 5,8 | 12,8 |
| Egipto | 39,9 | 11,8 |
| Argentina | 33,1 | 11,0 |
| Tanzânia | 92,1 | 11,0 |
| Etiópia | 99,4 | 10,2 |
| Sudão | 85,7 | 10,1 |

À escala mundial, estima-se existirem mais de 200 mil favelas, podendo em cada uma residir de algumas centenas de pessoas a mais de 1 milhão delas. Por exemplo, a Cidade do México tinha, em 1992, cerca de 6,6 milhões de pessoas a viverem em 348km2 de favelas. Estas favelas de grande escala cresceram sobretudo a partir de 1960, como no caso da Ciudad Nezahualcóyotl, no subúrbio da Cidade do México, que em 1957 acolhia cerca de 10 mil pessoas e onde hoje residem mais de 3 milhões (Davis 2004: 37).

**Tabela 2** | As quinze maiores favelas do mundo em 2005 (Davis 2004: 38).

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Neza/Chalco/Izta (Cidade do México) | 4,0 |
| 2. | Libertador (Caracas) | 2,2 |
| 3. | El Sur/Ciudad Bolívar (Bogotá) | 2,0 |
| 4. | San Juan de Lurigancho (Lima) | 1,5 |
| 5. | Cono Sur (Lima) | 1,5 |
| 6. | Ajegunie (Lagos) | 1,5 |
| 7. | Cidade Sadr (Bagdade) | 1,5 |
| 8. | Soweto (Gauteng) | 1,5 |
| 9. | Gaza (Palestina) | 1,3 |
| 10. | Comunidade Orangi (Karachi) | 1,2 |
| 11. | Cape Flats (Cidade do Cabo) | 1,2 |
| 12 | Pikine (Dacar) | 1,2 |
| 13. | Imbaba (Cairo) | 1,0 |
| 14. | Ezbet El-Haggana (Cairo) | 1,0 |
| 15. | Cazenga (Luanda) | 0,8 |

Apesar da maior parte da população "favelada" ocupar terrenos públicos ( localizados geralmente na periferia das cidades, de baixo valor imobiliário e em lugares de risco, como zonas de cheias, pântanos ou com declives acentuados ), a sua inserção urbana incorpora uma grande diversidade de modelos de habitação, sendo a maior parte abrigos precários. Uma camada que se quantifica entre um quinto e um terço desta fatia da população urbana vive perto dos centros, em construções alugadas. Estas podem localizar-se em bairros outrora ditos nobres, como o bairro Campos Elísios, em São Paulo, antigas casas senhoriais transformadas em explorações habitacionais, os chamados "cortiços", ou feitas de raiz para arrendamento precário, como os *callejones*. Localizados em Lima, muitos estão na posse da Igreja Católica, onde, segundo um estudo[3], 85 pessoas dividiam uma torneira de água e 93 usavam a mesma sanita. Já em Montevideu, por exemplo, quando as classes mais abastadas começaram a abandonar o centro da cidade, vários habitantes "sem tecto" ocuparam casas abandonadas e hotéis em ruína.

A diversidade de situações é tal que a falta de uma habitação digna faz com que se manifestem casos tão singulares como o do Cairo, onde 1 milhão de pobres habita em cemitérios, Hong Kong, onde cerca de 250 mil pessoas moram nos telhados e poços de ventilação, e Bombaim, onde, segundo uma pesquisa realizada em 1995[4], 1 milhão de pessoas vive na rua.

A precariedade não se instala unicamente nos países subdesenvolvidos - em Portugal, por exemplo, centenas de milhares de famílias vivem em deficientes condições de habitação; perto de um milhão de fogos não tem água canalizada, esgotos, electricidade ou instalações sanitárias e dezenas de milhares de pessoas vivem em habitações precárias ou abarracadas. Há mais de meio milhão de casas sobrelotadas e mais de três mil sem-abrigo. Porém, existem 544 mil casas vazias (Graça *et al* 2009).

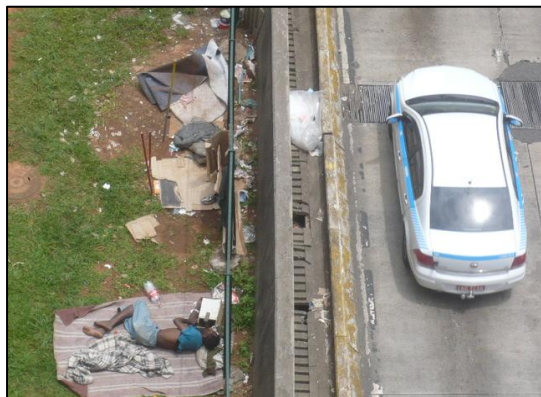
Como intervir no actual território urbano que, de dia para dia, se torna mais precário e desproporcionado? Onde estão os arquitectos e os urbanis-

tas? Que papel ocupam na cadeia canibal do capitalismo urbano?

No pa norama político, estes territórios precários sempre foram alvo de críticas e consequentes tentativas de eliminação ou melhoria desde o seu surgimento. Várias políticas foram postas em prática sem que, na maior parte dos casos, fossem verdadeiramente consideradas as particularidades de cada território, as suas especificidades. As intervenções territoriais são diversas e para todos os gostos. Variam entre a erradicação da "precariedade", como por exemplo o Programa Especial de Realojamento[5] (PER), posto em prática em Portugal, em 1993, até à implementação de programas de qualificação, como o Programa Favela Bairro, criado no mesmo ano que o anterior, no Brasil, através da manutenção da estrutura urbana, da melhoria do espaço público, do acesso geral a infra-estruturas básicas (água, electricidade e saneamento) e da construção de equipamentos colectivos.

No presente artigo, não se procurando comparar tipos de intervenções ou apresentar soluções milagrosas, que nunca o são, considera-se que são precisamente as ideias pré-concebidas e as fórmulas automáticas que distanciam a intenção da aplicabilidade. Muitas vezes as intervenções acabam por não alcançar os resultados esperados e a disparidade entre as potencialidades das mesmas e as medidas e práticas que elas realmente produzem é abismal.

As discussões políticas tendem a generalizar estes territórios em estereótipos de pobreza, degradação e marginalidade, que necessitam de uma intervenção de natureza quasi-sanitária que os limpe eficazmente "das manchas de sujidade e incómodo social" (Freitas, 1994: 27). Nas linhas orientadoras para uma política de habitação considera-se, a maioria das vezes, que a atribuição de casa é a solução principal e em si suficiente para assegurar a transformação dos modos de vida e a satisfação das populações a realojar, privilegiando-se a forma sobre os conteúdos, numa perspectiva meramente técnica e de definição de competências, não se valorizando de facto as solicitações das populações, aspecto primordial para o êxito das intervenções. Assim, construíram-se casas segundo as normas ditadas pelas recomendações técnicas ditadas inclusive pelos arquitectos envolvidos, como se o problema pudesse ser resolvido por um dogmático catálogo de bons procedimentos, sendo o sucesso dos projectos medido em termos de quantidade de alojamentos construídos ou de famílias realojadas, em detrimento da qualidade com que foram realizados e da melhoria efectiva das condições de vida das populações. Estas intervenções resultam na criação de guetos, áreas

destacadas associadas à violência urbana, à criminalidade. Os próprios moradores acabam por interiorizar essa imagem socialmente desvalorizada. A mudança de casa, na maioria das vezes, parece não anular a imagem negativa, invariavelmente herdada da anterior situação habitacional, acentuando, por vezes, processos de falta de identidade. Já não se trata da precariedade ao nível das condições habitacionais, mas das condições de acesso a consumos materiais, culturais e educacionais, carências que contribuem para a exclusão social.

Na generalidade, denota-se nos bairros de realojamento uma concepção "monolítica do habitat" (ABRANTES, 1994: 51), reduzida ao elementar, sem preocupação em criar uma humanização do espaço que facilite e promova a comunicação e o encontro dos seus habitantes. Repetem-se as construções com baixo nível de qualidade, tanto nos acabamentos como na escolha dos materiais utilizados; formas arquitectónicas diferenciadas, facilmente identificadas e estigmatizadas como "bairro social dos pobres" e continua ausente qualquer arranjo nos espaços exterior e público. Localizados, geralmente, na periferia, são marcados por um contexto de "desenraizamento" urbanístico, "desertificação" de equipamentos e falta de infra-estruturas sociais e comerciais indispensáveis, aliados à escassez, ou inexistência, de transportes públicos.

Sob o termo de "solução" ou com a pretensão de "salvamento", criam-se espaços mono funcionais de uso meramente residencial, de onde são excluídas outras dimensões da vida social como o trabalho, o lazer, o encontro associativo ou o consumo. A casa ou o bairro que se constrói é, raramente, a casa ou o bairro que as populações necessitam. Constroem-se, nas palavras de FREITAS, "casas para pessoas abstractas". ☼

**Bibliografia consultada:**

AFONSO, João (2009) – "A crise dos arquitectos", in Arquitectura 21, n.º 2, Lisboa, Be Profit, p.15.

DAVIS, Mike (2006) – *Planeta favela.* 1ª ed., São Paulo, Boitempo.

FREITAS, Mª João (1994), "Os paradoxos do realojamento", *Sociedade e Território*, nº 20 (As pessoas não são coisas que se ponham em gavetas), Porto, Afrontamento, pp.26-35.

GRAÇA, Miguel; Pechereau (2009) – "Under Construction, o direito à cidade e o direito a habitar", in Arquitectura 21, n.º 2, Lisboa, Be Profit, p.21.

JACQUES, Paola (2003) – *Estética da ginga: a arquitectura de favelas através da obra de Hélio Oiticica*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Casa da Palavra.

JÁUREGUI, Jorge (2003) – *Estrategias de articulación urbana*. 1ª ed., Buenos Aires, FADU.

SILVA, Jailson; BARBOSA, Jorge (2005) – *Favela: alegria e dor na cidade*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Editora Senac Rio.

---

[1] Anqing Shi, "How Acess to Urban Potable Water and Sewerage Connections Affects Child Mortality", Finance, Development Research Group, Banco Mundial, Janeiro de 2000, pág. 14.

[2] A favela, segundo os autores de "The Challenge of Slums", é caracterizada por excesso de população, habitações pobres ou ilegais, sem título de propriedade, com acesso inadequado a água potável e condições sanitárias. O marco inaugural da palavra favela foi o morro da Providência, na cidade do Rio de Janeiro, onde surgiu o "Morro Favela", nome de uma vegetação rasteira que crescia no morro, que transmitiu o nome às outras ocupações que apareceram posteriormente com as mesmas características (Sousa 2005).

[3] Geert Custers, "Inner-city Rental Housing in Lima: A Portrayal anda n Explanation", Cities, v. 18, n. 1, 2001,p. 252.

[4] Minar Pimple e Lysa John, "Security of Tenure: Mumbai´s Experience", em Durand-Lasserve e Royston, *Holding Their Ground*, p. 78.

[5] Aprovado pelo Decreto-lei nº163/93, de 7 de Maio.

# DO ESTRUME ÀS ETAR'S

GUADALUPE SUBTIL

*Do rural ao urbano.*
*Do campo à cidade.*
*Da rua à estrada.*
*Da berma ao passeio.*
*Da pessoa ao peão.*
*Da casa ao prédio.*
*Da carroça ao carro.*
*Da "loja" de animais ao matadouro.*
*Do galinheiro ao aviário.*
*Das hortas às estufas.*
*Dos quintais aos terraços.*
*Dos tanques/poços às piscinas.*
*Do ar puro à poluição.*
*Do ESTRUME às ETAR's.*

Eis o percurso não sistemático que nos serviu de mote para o título desta nossa intervenção, título que mais não pretende do que sintetizar de forma simplista a transformação genética que se operou do "estrume natural" em "estrume artificial", operação conseguida com o desenvolvimento galopante da urbanidade à escala mundial, nacional, regional, local e do lugar.

Se todas as frases anteriores ainda não há muitos anos evidenciavam dois mundos/vivências bem distintos, nos dias de hoje essa distinção terá desaparecido, dando lugar à coexistência entre os dois mundos ali espelhados de que a aparente oposição apenas pretende evidenciar, nuns casos o caminho percorrido entre um mundo e o outro, noutros casos pretende significar uma mesma realidade coexistente algures e, noutros ainda, pretenderá evidenciar a dimensão da "manipulação genética" de um mundo noutro, sendo difícil destrinçar o que pertencerá a um ou a outro, dado o estádio transgénico de muitas das realidades existentes.

De seguida passamos a tecer algumas considerações sobre as afirmações anteriores, numa tentativa de explicitar porque pensamos ter sido o ESTRUME natural manipulado geneticamente, para resultar num "Estrume de Tratamento Altamente Rentável = ETAR's), quer este estrume seja considerado na forma de resíduos depositados em sanitas e afins, quer tome formas arquitectónicas e paisagísticas irreconhecíveis humanamente, quer tome a forma de adubos artificiais, completamente aditivados quimicamente com o objectivo de uma utilização e rentabilização mais intensiva das terras.

Se em tempos, não muito recuados, foi possível os académicos apresentarem definições para uma série de conceitos que acima são referenciados, hoje não temos dúvidas que as mesmas expressões utilizadas quererão dizer coisas completamente diferentes das definições então adoptadas. As "cidades" de hoje, sejam elas maiores ou menores em extensão ou em concentração, mais não são do que "campos" onde coexistem vivências de citadinos e de camponeses, uns e outros transumantes. Ou seja, as cidades transgénicas resultantes da manipulação genética dos campos de outrora, via destruição paisagística, destruição de habitats de fauna e flora, destruição de cursos de rios e ribeiros e outras destruições, já não podem ser definidas como os locais para onde se dirigem pessoas à procura de melhores condições de vida que o campo, então, não lhes oferecia. As cidades hoje não têm uma função específica porque são disfuncionais, tanto em termos de condições de vida quanto de relações humanas que ali não podem existir de forma sã e saudável. A função da

cidade transgénica de hoje, que, de forma mais ou menos mimética, podemos observar em todos os países do mundo, é uma função de manipulação genética dos sentires e viveres. Todo e qualquer ser humano que nela nasça ou para ela corra, para aí viver ou sobreviver, sofre ao longo do tempo uma manipulação "transgénica"de tal forma intensa e eficaz em relação às formas antes pensadas de como alcançar "o bem-estar e a felicidade material", que todas as "penas" anteriores são rapidamente esquecidas e a vontade de sair da cidade se transforma em quimera jamais ponderada.

A cidade transgénica tornou-se, para as gerações contemporâneas, um paraíso universal. A vivência numa cidade seja ela mais próxima ou mais distante passou a ser "o ideal de vida" para todos os que deixaram de ver/viver no "campo" uma alternativa de vida e porque passaram a existir formas transgénicas de realizar sem dor o que eles próprios faziam nos campos de forma muito árdua e pouco rentável. Deixa-se de querer cultivar os campos por ter sido inventada a fórmula pós industrial e massiva de produzir em "estufas" o que tantos e tantos produziam manualmente nos seus "campos". Quer se trate da plantação de couves, de batatas, de tomates, de árvores de fruto ou de tudo o que se revela rentável produzir para alimentar todos os viventes nas "cidades", hoje já não é necessário ficar dependente do ciclo natural do crescimento dos alimentos, porque a manipulação "do tempo e vontade" tem lugar em grandes estufas que ocupam cada vez em maior extensão os lugares dos "campos" de outrora.

A concorrência desleal sentida pelo "camponeses" deu lugar a uma vontade de, também eles rentabilizarem os seus recursos, vendendo os seus "campos" a empreiteiros ávidos de enriquecerem rapidamente, para poderem aceder nas cidades a tudo o que o Paraíso Citadino promete (casas, carros, lojas, lazer, etc.). Alguns dos, outrora, camponeses ou rurais, depois de trocarem os seus "campos" por "dinheiro" (troca que na sua perspectiva foi por muito dinheiro, enquanto na perspectiva do empreiteiro foi uma troca em saldo) sentem a necessidade de ir para a cidade afim de aí encontrar a forma de aplicar o dinheiro obtido da venda dos "campos". Uma vez na cidade, depressa se dão conta que afinal a "terra vendida" foi mal vendida, já que não conseguem ver realizados os sonhos que anteciparam ao vender o que possuíam.

Esta transumância massiva dos "campos" para as "cidades, observável intensivamente de há uns anos a esta parte, tem contribuído para a descaracterização, tanto do "rural" que rapidamente derivou em extensões suburbanas descomunais, como do "urbano", tornando-se impossível saber em que consistem estes conceitos, quer em contexto geográfico, social, económico e humano. Onde acaba o campo e começa a cidade? O que é rural e urbano? O que será uma rua e uma estrada? As dúvidas intensificam-se e o viver, seja onde for, assume características cada vez mais transgénicas, termo aqui utilizado devido à impossibilidade intelectual de chegar a um léxico universal. A horta que se possui em torno da vivenda que é contígua a um arranha-céus e à auto-estrada, horta que permite o cultivo de alimentos para subsistência familiar, será um espaço urbano ou rural? Será um terraço ou um quintal? Será uma horta de onde saem alimentos puros ou poluídos? As galinhas e porcos também criados nesse espaço da casa citadina farão parte de um aviário ou de um galinheiro?

Seriam muitas mais as questões que a este e a outros níveis poderíamos colocar, mas não o faremos por ser cada vez mais difícil destrinçar as fronteiras das realidades antes consideradas e hoje manipuladas/transformadas.

Independentemente das designações que se considerem para os locais e realidades tomados para análise, é inegável que, seja onde for que uma série

de humanos se concentrem, tornou-se indispensável a construção e existência de ETAR's, não apenas no sentido estrito vulgarmente dado a esta sigla, que corresponde às Estações de Tratamento de Águas Residuais (nome pomposo dado ao tratamento de todas as porcarias humanas produzidas e consumidas), mas sobretudo no sentido mais amplo de se ter em todo e qualquer lugar, nas suas mais diversas e complexas formas, ETAR's correspondentes a "Estrume de Tratamento Altamente Rentável".

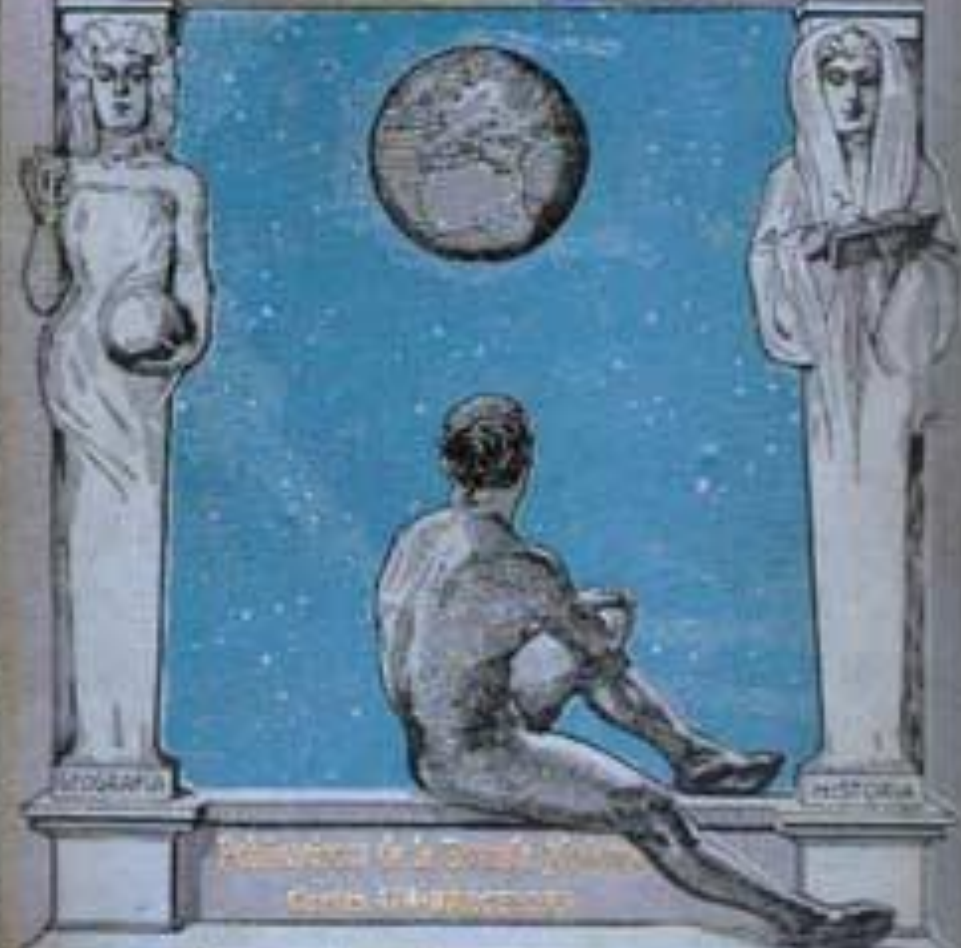
De facto, como designar a transformação "genética" de terrenos férteis para o cultivo de alimentos, na proliferação de casas (de férias e de segunda habitação para muitos dos ditos urbanos) com terraços, quintais, piscinas ou poços, com "estufas", aviários e matadouros próximos? Não teremos aqui um bom exemplo de implantação de ETAR's que conseguem transformar o "estrume natural" anterior em "estrume artificial" posterior? Como respirarão estes terrenos no futuro? Para onde serão escoados "os produtos/resíduos" agora ali produzidos? E é aqui que entra a ETAR pomposa, claro! Se antes os alimentos resultantes do "estrume natural" depositado na terra se destinavam aos mercados citadinos para alimentar os que aí viviam, agora a ETAR pomposa, encarregar-se-á de depositar os "excrementos" provenientes da ocupação daqueles solos antes férteis, nos mares ou rios mais próximos que, de espaços naturais passaram a constituir espaços de lazer pensados "puros", por serem institucionalmente considerados espaços de "bandeira azul" ou "praias fluviais límpidas e paradisíacas, quando na realidade são mais que "impuros" já que as águas circundantes passaram a ser "ETARIADAS" em todos os sentidos, estrito e amplo.

E que dizer da manipulação genética que tão profundamente tem sofrido a paisagem estética e arquitectónica? Não teremos aqui outro exemplo da transformação do "Estrume natural" em "Estrume de Tratamento Altamente Rentável (ETAR)? Como designar a passagem "genética" de um habitat que era todo ele natural (campos vastos com muito poucas casitas), para um habitat artificial e desenquadrado (vivendas geminadas, prédios de vários andares, condomínios fechados com vigilância, piscinas, campos de golfe e de ténis e outras aberrações)? Não será este um habitat transgénico? Um espaço "ETARizado"?

Quem serão os que mais contribuem para esta mutação transgénica dos locais, das paisagens, dos meios naturais, do ambiente e também dos seres vivos? Dirão rapidamente alguns que serão os que querem o progresso, os "novos-ricos", todos os que, tendo já alcançado/realizado os sonhos materiais onde vivem e trabalham, sentem a necessidade de "transumarem", ansiosamente, para outros sítios na busca impossível de um Paraíso Perdido de reprodução mimética de modelos esgotados.

Para nós, os que mais contribuem para esta alteração radical de tudo, para esta globalização das ETAR's enquanto Estrumes de Tratamento Altamente Rentável que subvertem todo o "estrume natural" num qualquer outro "estrume transgénico", serão todos os que irreflectidamente se deixam manipular geneticamente pela ideia material do ter mais e ir mais além, serão todos os seres transgénicos que nada herdaram dos seus antepassados, serão todos os que não detendo ideais nem ideias, materializam os seus quereres imediatos numa transumância sem sentido, numa transumância cada vez mais errática pela impossibilidade de encontrarem "prados mais verdejantes" que os outrora.

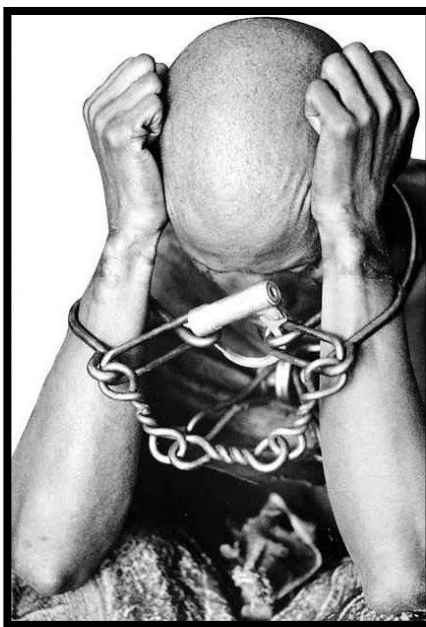
**Nota: transumância** [substantivo feminino singular = migração periódica dos rebanhos da planície para o alto das montanhas e vice-versa; palavra também aplicada à migração de populações que se alternam entre as áreas de partida e destino, periodicamente.]☼

ELISEO RECLUS
EL HOMBRE Y LA TIERRA
HISTORIA

# TRABALHO, UMA NOÇÃO QUESTIONADA

José Tavares

**Este texto surge na sequência das considerações críticas tecidas por João Freire, no seu artigo «Miséria e grandeza do trabalho: algumas notas marginais» (*Utopia* nº 20), sobre as minhas «21 Teses Sobre o Trabalho» (*Utopia* nº 19), teses estas resultantes de vivências, observações, reflexões e, sublinhe-se, do meu *encornamento* com o trabalho tal como aí o defino. Mas se o presente texto é uma resposta (que tardei a dar, por diversas contingências), ela não pretende ser definitiva; trata-se apenas de uma contribuição para o debate. Seja como for, agradeço ao João Freire a sua réplica. É gratificante que alguém dê atenção às ideias e opiniões que expomos. Estimula, ajuda a organizar as ideias, permite a reflexão.**

O dia em que os donos e senhores da ordem social existente admitirem que a sociedade poderia ser muito diferente daquilo que é nunca chegará. Mais depressa hão-de fundar uma enésima ideologia para provar que esta sociedade (hierarquizada, capitalista, tecnofílica) é a única possível, que não se pode conceber a existência humana sem trabalho assalariado e que uma pessoa, para «ganhar a vida», tem de submeter-se a esse trabalho. Ou seja, que o mundo só assim funciona; que as coisas são «naturalmente» assim.

Ressalvadas as devidas proporções, essa ideia existiu também na mente de muitos revolucionários, de diferentes tendências, inclusive entre libertários ou comunistas que travaram encarniçados combates contra os donos do trabalho. Também para eles as coisas eram assim. De resto, a maioria das pessoas é levada a pensar dessa maneira. É sem dúvida difícil para qualquer um de nós conceber um mundo onde possamos ser donos do nosso próprio tempo, onde não tenhamos de vender algo de nós próprios em troca de dinheiro e de sobreviver consumindo mercadorias. Na impossibilidade de se conceber a vida de outra maneira, são inevitáveis o suplício, a dor, a injustiça, a opressão, expressões que reflectem o modo como funciona o cérebro da grande maioria dos humanos.

Mas pode também conceber-se um mundo em que não exista o trabalho – venda e aluguer do corpo e do tempo, obrigação e dependência, aniquilamento psíquico (e concomitante destruição da biosfera).

Esta contingência crítica manifesta-se mais nitidamente na presente sociedade, que é, por excelência, a sociedade do trabalho, do consumismo, da destruição dos meios elementares da vida e de um neo-autoritarismo um pouco peculiar. E manifesta-se não só porque os seres humanos podem pensar, formulando formas de emancipação, mas também porque as condições reais do trabalho levam as pessoas à prática de um permanente absentismo, de faltas de pontualidade, de supostas doenças, de furtos, de pequenas sabotagens e de outras formas de aversão ao trabalho. Por outro lado, é difícil não vermos que uma parte, pelo menos, das mercadorias produzidas corresponde a desperdícios inúteis, a alimen-

tos desvitalizados ou mesmo nefastos, à construção de habitats desastrosos e concentracionários, ao fabrico de uma crescente panóplia de objectos patológicos. Tal como é difícil não sentir a catástrofe ecológica que está a acontecer por força da industrialização destrutiva e do feiticismo mercantilista, ou não saber que o «trabalho para todos» foi transformado na ilusão de que o trabalho é um privilégio a que somente «os eleitos» têm acesso. E no entanto o trabalho continua a ser aquilo que sempre foi: um instrumento nas mãos de poucos para explorar e supliciar a vida dos restantes.

João Freire (a seguir designado J.F.) desaprecia e tenta retirar sentido às críticas anarquistas, nomeadamente àquelas que exprimi em relação ao trabalho compulsivo. Começa por acusar de ser suposta a ligação entre a palavra *trabalho* e o termo latino *tripalium*. Mas até mesmo o professor e investigador José Machado Pais, doutorado em sociologia e licenciado em economia, tem outro entendimento: «o termo *trabalho* – escreve ele – tem raízes etimológicas no latim: trabalho dizia-se *tripalium*, que designava também um instrumento de tortura composto por três estacas cruzadas ou paus (do latim *palu*)[1]». De facto, o substantivo *trabalho* tem origem no verbo *trabalhar*, que vem do latim vulgar *tripaliare*, significando martirizar com o *tripalium*, através da antiga forma verbal *trebalhar*. O vocábulo em questão tem origem no baixo latim, podendo ser datado do Concílio de Auxerre, realizado no ano de 578[2]. Ficamos entendidos? Ou andarão os linguistas e historiadores a levantar ficções?

J.F. atribui-me ideias que deveria saber não serem as minhas. Para refutar a crítica que faço ao trabalho, confunde-me com os calaceiros, os madraços, os calões e zás! lança-me com o adágio colonial-fascista «o trabalho é para o preto». Ora, se eu lhe argumentasse, para refutar a sua opinião, com a expressão nazi *Arbeit macht Frei* (o trabalho dá liberdade ou o trabalho liberta), frase que figurava, em grandes inscrições oficiais, à entrada do campo de extermínio de Auschwitz, talvez se ofendesse. Já agora, e por curiosidade, *o trabalho é bom pró preto* é «a tradução especificamente portuguesa da expressão nazi, contemporânea dela»[3].

Por essa via, caro J.F., não vamos longe.

Vou pois continuar a seguir as refutações que me dirige, enveredando por outro caminho. Escreve J.F., comentando o facto de hoje haver anarquistas que criticam sem conciliações o trabalho compulsivo, que «na história do anarquismo nem sempre foi assim (...) sob o paradigma da luta sindical operária, o trabalho era apreciado e encarecido».

**J.F. parece ignorar aquilo que se sabe: a história do anarquismo não é apenas feita pelo paradigma da luta sindical e operária, nem sequer por uma única perspectiva de encarar esse mesmo paradigma.**

**Para os anarquistas que procuravam a unicidade do indivíduo, isto é, a originalidade de todo o ser humano, não se tratava de reconhecer os méritos do trabalho e sobre eles fundar a organização social. Tratava-se de eliminar de uma vez por todas o trabalho, actividade compulsiva, degradante, repressiva e destruidora das condições mais elementares da vida. Alguns (sem todavia se aperceberem da armadilha que a simples perspectiva do prazer implica) basearam o comportamento pessoal e a organização social no «direito ao prazer», título de um texto de José María Blázquez de Pedro, poeta anarquista catalão do início do século XX. E na opinião dos anarquistas naturistas «é preciso abandonar a prática do trabalho», como o formulou Émile Gravelle, fundador do naturismo libertário no final do século XIX, para que exista «uma relação mais harmoniosa com o meio ambiente». Foucques Jeune, outro dos naturistas anarquistas, defen-**

**deu o «direito ao pensamento» em oposição ao «direito ao trabalho»[4].**

Mesmo os sindicalistas libertários sentiam horror e ódio pelo trabalho, quando este era imposto, sujo, humilhante, perigoso, excessivo, repugnante e mal retribuído. Só quando fosse livre, honrado, respeitado e considerado é que, como refere J.F., «era apreciado e encarecido». É desta aspiração, intrinsecamente ligada a dois princípios do anarquismo, a necessidade de liberdade e de actividade, que nasce o orgulho de saber fazer, o qual não se concilia com a existência de possuidores e desapossados, dirigentes e dirigidos. Segundo os sindicalistas libertários, qualquer sociedade estatal e capitalista jamais será capaz de retribuir o trabalho com justiça, considerando necessário «abandonar qualquer ideia de salariato, quer seja em moeda ou em senhas de trabalho». Kropotkine propôs um horário de trabalho para toda a gente de quatro ou cinco horas semanais, o que, convenhamos, alteraria radicalmente o significado do trabalho como hoje ele é entendido.

Compreendo que J.F. já não perfilhe essas ideias. Porém, são essas as ideias que muitos anarquistas, conhecidos ou anónimos, expuseram em jornais, livros e acções. E foi com base em muitos dos princípios anarquistas que elaborei as *Teses Sobre o Trabalho*.

Não aceitando o sentido que dou à ordem social, o meu contraditor acusa-me de a depreciar. Mas qual é a ordem social que as *Teses Sobre o Trabalho* visam? Abreviando: a *ordem* – aquilo a que se chama ordem – é a coerção e a hierarquização nas relações sociais, é a guerra permanente, o trabalho assalariado e o seu complemento, o desemprego, é a monetarização da presente existência à custa da degradação das condições de vida social e biológica em todo o planeta.

Os anarquistas dos séculos XIX e XX responderam em seu tempo a esta questão; e embora as condições sociais, económicas e políticas se tenham modificado pelo desenvolvimento técnico, estatal e capitalista, alterando bastante a relação com o trabalho, muitas dessas respostas continuam a fazer sentido. «A ordem» – escreveu Kropotkine – «assenta numa maioria de seres humanos que trabalham para que um punhado de parasitas possa usufruir do luxo e dos prazeres e satisfaça as paixões mais execráveis. A ordem é a privação, para essa imensa maioria, de tudo o que corresponde às condições necessárias a uma vida saudável. É esta a ordem.»

Como J.F. sabe (conhecemo-nos há trinta e poucos anos, quando o meu amigo era comunista libertário), cheguei cedo e por conta própria às ideias anarquistas, três anos antes da proclamação que citou: «Nós queremos romper com o sistema, mudar a não-vida para a vida. Viver! Caramba! Estamos fartos de cuspir no meio da rua a merda que engolimos todos os dias...». Esse texto não foi, como afirma, de minha exclusiva autoria, vem assinado pelo «colectivo editor do Revolta» (de que eu fazia parte). Recordo ter andado a distribuí-lo no litoral oeste; tinha acabado de fazer dezoito anos e iniciava-me no mundo do trabalho. Hoje, reconheço a continuidade...

J.F. diz que eu faço a apologia da natureza. Admito que sou, desde há muito, um defensor da natureza, porém, sem a divinizar. Não concordo com a submissão do ser humano à natureza ou a redução do ser humano a pura natureza, porque isso

implicaria uma redução do pensamento em direcção a formas irracionais. Todavia, tal como os anarquistas naturistas, vegetarianos, dietéticos, verdes, bem como muitos ecologistas, defendo que a liberdade do ser humano não pode advir de um apoderamento colectivo das forças da natureza, mas sim da adaptação a essas mesmas forças. Para a maioria dos libertários de diferentes tendências, tal como para os marxistas (comunistas, socialistas, social-democratas), ou para os liberais e democratas de todos os matizes, crentes obstinados no progresso (como J.F. demonstra ser), a separação entre o ser humano e a natureza seria superada através da ciência e da razão. Para todos eles, organizar a sociedade significa organizá-la de modo científico, caminhando os seres humanos de mãos dadas com a ciência rumo à liberdade e à abundância. Tal progresso significa que a natureza é pasto exclusivo das forças produtivas e paisagem da escravatura salarial. Como se os humanos fossem a única espécie existente no planeta e as instituições de dominação fossem a única forma de opressão a considerar. A exploração e destruição da natureza são o outro lado da exploração e opressão do homem pelo homem. Também não é somente o Estado que permite o longo prolongamento do actual modo de existência ou a sua expansão por todo o planeta. Para além da forma social, política e económica existente, é preciso ter presente as técnicas de extracção e gestão da energia, de alimentação (a tal *merda* que engolimos todos os dias), mesmo que isso se faça de «forma sustentável», uma vez que essa sustentabilidade que agora propõem continua a implicar a domesticação da natureza e o ecocídio. A degradação das condições de vida social e biológica no planeta (desaparecimento das florestas, contaminação ambiental e alimentar, mudanças climáticas, doenças ou fenómenos degenerativos produzidos nas plantas, animais e espécie humana) são consequência da colonização tecnológica da sociedade, ou seja, da domesticação do homem pela tecnofilia. Assim, do meu ponto de vista, encontrando-se o trabalho alicerçado na submissão da natureza ao progresso humano, a ideia de um trabalho realizador, promotor de autonomia, é pura fantasia. Se continuarmos a encarar a natureza como um lugar passivo onde se desenrola a luta (ou, mais propriamente, a guerra) pela existência humana, sob a dominação ou não do Estado, nunca poderemos apreender que, por exemplo, a liberdade e a autonomia dependem de uma relação pacífica com a biosfera. Se a natureza se deve *humanizar* – como já afirmavam os anarquistas naturistas do século XIX –, o homem, quanto a ele, deve *naturalizar-se*.

O ser humano não se humaniza com o trabalho, é o contrário que acontece. Deveria estar aqui bem claro que o trabalho subentende a apropriação, *por quem manda,* das faculdades, energias e realizações dos que nessa relação se encontram na situação de súbditos. Tomar posse dos actos produtivos de alguém é o mesmo que apoderar-se do seu tempo, dirigindo-o para a execução das tarefas lucrativas.

Durante uma parte importante das vinte e quatro horas que constituem um dia, semelhante processo transforma em proprietários dessas pessoas os indivíduos que detêm um tal poder. Exercem o direito de propriedade sobre os indivíduos da mesma maneira que o controlo e o poder de decisão legal sobre um animal ou objecto inanimado implicam um direito de propriedade. Que uma pessoa venda o seu tempo de trabalho e passe determinado tempo em deslocações obrigatórias e no consumo de mercadorias são as actividades que caracterizam a vida quotidiana do nosso tempo. Mas não são manifestações intemporais da natureza humana.

Os seres humanos aceitam dinheiro como equivalente da vida, não porque isso decorra da sua natureza de humanos, mas porque vender as suas competências no mercado é a única possibilidade de sobrevivência (policialmente administrada) que lhes resta no contexto do capitalismo. Aliás, a

actividade humana só é considerada «produtiva» e «socialmente útil» quando é actividade vendida. Neste contexto civilizacional, o ser humano só «constrói humanidade», para utilizar uma expressão de J.F., quando vende o seu tempo e a sua vida. Deste modo, a sua actividade enquanto trabalhador reveste o carácter de uma prostituição universal. O trabalho é apenas um meio de «ganhar dinheiro», a vida é tão-somente uma forma de ir sobrevivendo. E isto, João Freire, não é brincadeira nenhuma, é muito prosaicamente «o pão-nosso de cada dia».☼

---

[1] José Machado Pais, *Ganchos, Tachos e Biscates*, Âmbar, 2001.

[2] *Dictionnaire étymologique et historique*, Larousse, Paris, 1971.

[3] Júlio Henriques, *Modas & Bordados d'Alice Corinde*, Fenda, 1995.

[4] Os anarquistas naturistas, vegetarianos, dietéticos, embora, pela desconfiança que sentiam pelas lutas sociais progressistas, as suas ideias se tenham desenvolvido como uma teoria à parte, conseguiram penetrar no movimento operário sindicalista libertário, tanto em Portugal, com o naturismo, nudismo, vegetarianismo, etc., como em outros países, como em Espanha, como prova a resolução sobre comunismo libertário do congresso de Zaragoça (1936) da CNT: «aquelas comunas que, refractárias à industrialização, acordem outras classes de convivência, como por exemplo a naturista e nudista, terão direito a uma administração autónoma, desligada dos compromissos gerais. Como estas Comunas naturistas-nudistas, ou outra classe de Comunas, não poderão satisfazer todas as suas necessidades, por limitadas que estas sejam, os seus delegados ao Congresso da Confederação Ibérica de Comunas Autónomas Libertárias poderão concertar acordos económicos com as demais Comunas Agrícolas e Industriais.»
Sobre os anarquistas naturistas e sua bibliografia consultar o texto, da minha lavra, *Os anarquistas naturianistas e anticientíficos*, publicado no *Coice de Mula* nº7. Este texto foi também publicado na colecção *Pandora*, Lisboa, 2007, (Apartado 21 477 – 1134 – Lisboa codex).

## AVISO AOS LEITORES

Informa-se os leitores que, por impossibilidade do autor, não se inclui neste número da revista Utopia a já habitual secção "Glossário do Anarquismo", da autoria de José Tavares. No entanto, é nossa intenção continuar a sua publicação nos próximos números.

# UMA SEMANA DE JANEIRO DE 1919

CHRISTIAN FERRER

Quantos foram? Os mortos. Seiscentos, por baixo, como se diz muitas vezes? Um morto já é demasiado. Ou foram novecentos, tal como, de imediato, denunciaram os anarquistas? As cifras carecem de confirmação na história argentina em questões de conflitos políticos ou sociais localizados. Ou mil, trezentos e cinquenta e seis mortos, segundo informou o embaixador dos Estados Unidos ao seu governo? Em Buenos Aires assassinou-se livremente. O bombardeamento da Praça de Maio em 1955 ou o massacre de Ezeiza de 1973, com números incríveis de vítimas, não conseguem dar a medida da selvajaria policial, militar e classista que desabou sobre a cidade durante os acontecimentos que ficaram condensados sob o nome de "Semana Trágica". Em troca, há notícia da quantidade de baixas policiais: 3 mortos e 78 feridos. A desproporção é manifesta: foi uma verdadeira caçada. Além disso, um safari de meninos bem que também contribuiu para o holocausto urbano. Espanta que uma matança de tal magnitude tenha podido ser digerida pelo sistema político sem problemas e dissolvida misteriosamente da memória dos portenhos (naturais de Buenos Aires), como se tivesse sido, apenas, um sonho mau.

Sucedeu na segunda semana de Janeiro de 1919 e ninguém pressagiava uma noite de São Bartolomeu. Hipólito Yrigoyen, líder popular, era o presidente, a imagem de um futuro venturoso sustentado na enorme fertilidade da terra que era já um ícone das crenças argentinas; quatro anos de loucura bélica na Europa não haviam salpicado de sangue o país. Mas a paisagem pastoral da planície das pampas e a pujança centenária da cidade liberal ocultavam mal este postal idílico: os conflitos gremiais propagavam-se; existiam duas organizações operárias com milhares de aderentes, ambas chamadas Federação Operária Regional Argentina (FORA); as ideias anarquistas não eram

*Semana de Enero*, Alícia Zarate

desconhecidas na cidade; e grande parte da lação vivia ainda como na época colonial ou estava derreada nos bairros fabris.

Por essa altura, os primeiros dez dias que comoveram o mundo no ano de 1917, tinham-se convertido em dois anos de governo comunista na Rússia e não foram poucos os países que se puseram em guarda contra todo aquele que defendesse ideias "maximalistas". Mais ainda se a vozearia dessas ideias viesse de um estrangeiro, por exemplo, "russo". Um ano depois da mudança do regime em Moscovo, em 1918, o governo norte-americano expulsou uma boa quantidade de sindicalistas de origem russa, que além disso eram judeus, durante uma vaga de paranóia cívica conhecida pelo nome de "Terror Vermelho". Entre os deportados destacava-se Emma Goldman e Molly Steiner, duas activas anarquistas.

Uma década antes, no 1.º de Maio de 1909, houve muitos mortos na manifestação reunida para celebrar o Dia dos Trabalhadores na Praça Lorea, posta em debandada pelos tiros da força policial sob o comando do Coronel Ramón S. Falcón, o qual seria morto meses mais tarde, por vingança, pelo anarquista Simón Radowitzky. Luís Dellepiane sucedeu a Falcón na chefia da polícia e será o homem encarregado da repressão durante essa semana de Janeiro de 1919. Nesse mesmo ano de 1909, mas em Barcelona, outra insurreição popular foi jugulada a tiros de canhão e fuzilamentos. Foi aí que se cunhou a fatídica conjunção de tempo e espaço: "A Semana Trágica", saldada, desta vez, com cem mortos, cinco condenados à morte, sessenta com penas de prisão perpétua e duzentos desterrados. Não surpreende que durante os acontecimentos de Buenos Aires a palavra "catalão" se tenha transformado em sinónimo de anarquista.

Já os tinham jurado. Aos anarquistas. Tanto a classe alta, empapada de medo, como a polícia, pelo que aconteceu a Falcón. Para ambos, o anarquismo era pouco menos que um eufemismo de "bomba". Nos começos do século XX a figura social do anarquista continha atributos obscuros: eram niilistas, intempestivos, estranhos. Mártires perigosos, enfim. É curioso que a maior parte dos anarquistas foram, na verdade, inventores e construtores de instituições, ideias e costumes que em décadas posteriores seriam adoptados ou absorvidos de uma ou outra forma pela vida social. Desde logo, tinham havido atentados isolados que excitaram o pânico dos temerosos: contra o presidente Manuel Quintana e, logo a seguir, contra o vice-presidente em exercício, Victorino de la Plaza, além de uma bomba lançada no Teatro Colón. À imprensa nacional não foi difícil condensar a rica e construtiva história dos libertários na figura "negra" da ave das tormentas: intransigente, irredutível e estrangeiro. Em suma, eram o inimigo público. Isso tinham em mente os conservadores no momento de se iniciar o conflito gremial e urbano de Janeiro. Por fim, num acto anarquista de fins de Novembro de 1918 tinha sido ferido o Chefe da Polícia de Buenos Aires, depois de uma escaramuça.

Ao governo, aos legisladores e aos juízes do começo do século XX não lhes havia tremido o pulso no momento de assinar as ordens de captura ou de evicção. Em 1902, o Congresso Nacional havia aprovado a assim chamada "Lei de Residência", destinada a converter-se em jurisdição infa-me. Miguel Cané, o seu autor, considerava o anarquismo uma patologia e com a sua proposta pretendia alcançar a expulsão de todo o estrangeiro que levan-tasse a voz ou peticionasse com firmeza. Essa lei foi coroada em 1910 com uma espécie de anexo, a "Lei da Defesa Nacional", que limpou o país de agitadores acratas durante as celebrações do Centenário. Também em 1902 tinham criado a "Secção Especial" da polícia, que se ocupava de bisbilhotar as actividades grevistas e anarquistas. Em definitivo, quem não acabou expulso foi arrojado para a ilha da Terra do Fogo, cuja instituição mais importante era a prisão, assim mesmo construída nesse detestável ano de 1902 pelos próprios condenados.

Archivo de la Fundación F. Largo Caballero

Os acontecimentos iniciaram-se à entrada da Sociedad Hierros y Aceros Limitada de Vasena e Filhos, no bairro sul. A 7 de Janeiro o confronto deixou quatro mortos e trinta feridos. Dois dias depois há a greve geral em toda a cidade. O cortejo fúnebre dos primeiros caídos que se dirigia à Chacarita foi atacado duas vezes, a última no cemitério, e houve vários mortos mais. A partir desse momento tudo se tornaria num caos, aturdimento e revolta, e durante vários dias a vida tornou-se precária. As oficinas do diário anarquista *La Protesta* foram arrasadas enquanto os piquetes e as barricadas se estenderam por quase todos os bairros operários. A polícia foi desmantelada e, então, o exército tomou a seu cargo a repressão, ajudado por brigadas homicidas formadas por jovens da classe alta. Estes últimos dedicaram-se à pilhagem e ao assassinato no bairro do Onze. Nesse mesmo momento, mas longe, na Alemanha, era aniquilada a rebelião da esquerda espartaquista. Aqui, também, os ecos próximos da Revolução Russa, da Reforma Universitária e de extensas greves gerais se emaranharam num momento que em parte foi reactivo e em parte messiânico. Quer dizer que a insurreição popular não foi a consequência de uma greve fora de controlo, mas apenas a libertação violenta de forças sociais que já não puderam ser contidas. Os trabalhadores da Vasena e Filhos haviam reclamado a redução da jornada de trabalho de 11 para 8 horas e a implementação do descanso dominical. Era pouco mas foi considerado excessivo.

Quando por fim pode recolher-se a amarga colheita no campo de batalha, as baixas eram incontáveis: entre setecentos a mil e trezentos mortos, dois mil ou três mil feridos, e trinta mil detidos numa cidade ocupada pelo exército. Da colheita semanal de um país que gostava de se apresentar em sociedade como o "celeiro do mundo" só espirrou sangue. Por sua vez, os protagonistas políticos responderam pela sua prática: audácia e valentia desesperada da parte dos anarquistas; vacilações no Partido Socialista; recurso parlamentar do estado de sítio; miopia e mesquinhice de classe no caso dos donos das indústrias; desvio à condição popular do governo radical perante a razão de Estado. Além disso, os diários dedica-

ram-se a atacar a xenofobia: os seus temas são a ordem a toda o custo e o asco ao "mal imigrante". Nos últimos dias daquela semana os "senhoritos" dedicaram-se à caça ao judeu no bairro Onze.

Poucos meses depois da matança, Arturo Cancela escreveu um conto, "Uma Semana de Folguedo", o primeiro a dar conta do episódio sangrento e, em 1966, David Viñas publicou *Na Semana Trágica*, um relato dos acontecimentos a partir da perspectiva de dois meninos bem que saem a defender a honra da sua classe e a matar insurgentes. O ponto de congregação é o Círculo Naval, tal como verdadeiramente ocorreu. É uma das primeiras obras literárias onde se dá conta do ataque ao bairro judeu, pois Cancela não menciona as sevícias e mortes acontecidas no Onze, enquanto que David Viñas conta o assassinato de um alfaiate judeu. Juan Carulla, um homem da direita que havia sido anarquista na sua juventude, relatou na sua autobiografia chamada *Al Filo del Médio Siglo* (No Gume de Meio Século) o que observou no bairro do Onze: vexações, violações, gente arrastada pela rua, casas saqueadas, expressões de medo, fogueiras alimentadas com livros, as-sassinatos. E tou o grito de guerra dos atacantes: "Morram os judeus! Morram os maximalistas!".

Na verdade, já existia uma crónica, a mais significativa de todas. A incluir-se nalgum género literário, esse género haveria de ser a vigília sem sono. *Koshmar* quer dizer "pesadelo": tal é o título daquele testemunho publicado em 1929 em língua idish. Transcorreria meio século até que se vertesse em papel uma versão em castelhano. De modo que naquele tempo poucos tiveram notícia do livro de Pinnie Wald, carpinteiro, periodista de uma publicação de Buenos Aires em idish e membro do Bund, agrupamento de judeus socialistas filiados, por sua vez, no Partido Socialista de Juan B. Justo e Alfredo Palácios. Wald foi acusado de ser o "Presidente do Soviete de Buenos Aires", o que não foi mais do que uma "armadilha policial" e a coroa de espinhos da sua via-sacra. Crónica da caçada humana, testemunho do assalto às casas e loja de judeus. Quem ler este livro só desejará fechar os olhos.

Pinnie Wald dá conta das emoções próprias do momento: desconcerto, pânico, vontade de vingança e espírito de luta numa cidade silenciosa e escura, sem ordem nas ruas e com automóveis em chamas, tiroteios dispersos e sem jornais diários por dois dias. Há sangue nas ruas e há sangue nos cárceres. E há permissão para torturar, para humilhar e para matar. São os prazeres do vitorioso. Tanto é o que Pinnie Wald pôde ver antes de ser arrastado até ao comissariado da polícia na rua Lavalle, entre Paso e Pueyrredón, onde ainda permanece. Foi nesse lugar onde o mesmo e muitos outros foram supliciados: ameaça, ofensa, humilhação, crueldade, vingança de classe, exposição dos corpos sob tortura aos olhares curiosos de "personagens importantes". Tudo isto voltaria a repetir-se em décadas posteriores.

Ao testemunho político de Pinnie Wald sobrepõe-se uma auto-análise sob o risco de morte. Quando se está submetido à arbitrariedade do poderoso, quando se está isolado nos comissariados transformados em masmorras e matadouros, dir-se-ia em campos de concentração improvisados, a mente não é mais do que um pássaro enlouquecido e quiçá esse seja o motivo da forma eleita para contar um episódio de cariz bíblico: o delírio, que é a forma adequada a uma alma que está sendo atormentada. Escreve Wald: "pensei que a realidade era incrível". A esperança restabelece-se com o aparecimento no comissariado do deputado Alfredo Palácios, de advogados socialistas e de um delegado da FORA. É um momento de Epifania que permite ao relator contrapor os "olhares fraternos dos companheiros" aos olhares duros, festivos ou cruéis dos seus torturadores. Ao ser libertado, juntamente com outros mais, Pinnie Wald observa os seus companheiros de infortúnio: disformes, ensanguentados, sujos e aterrorizados. "Pareciam máscaras". Tinham-lhes roubado o rosto.

Uma vez aquietada a violência e recolhidos os cadáveres, a bancada dos legisladores radicais sublinhou os pedidos de informações sobre o progrom. Havia imundície para ocultar sob o tapete, pois muitas informações da época responsabilizaram o Comité Capital da União Cívica Radical, cujo presidente era Pío Zaldúa, de ter largado na rua pistoleiros com a bandeira argentina. Haviam sido participantes do progrom. Francisco Beiró, um dirigente radical que seria Ministro do Interior em 1922, enfrentou-os e ocupou-se de conduzir dirigentes da comunidade judia à presença de Hipólito Yrigoyen. Mas, anos mais tarde, o general Dellepiane também seria recompensado com o posto de Ministro da Guerra do

governo radical. E dez anos depois dos acontecimentos, em 1929, o anarquista Gualterio Marinelli disparará seis tiros contra o automóvel presidencial que conduzia Yrigoyen pelo bairro da Constituição.

Não faltaram judeus entre os anarquistas, tanto intelectuais como trabalhadores, particularmente no interior da indústria têxtil. A lista é longa: Gustav Landauer, o amigo de Martin Buber; Bernard Lazare; Erich Muhsam; e até Franz Kafka que em jovem foi simpatizante. O diário *La Protesta* incluiu, durante algum tempo, uma página em idish e Simón Radowitzky, que definhava no presídio de Ushuaia, era o máximo mártir dos libertários. Mais tarde organizar-se-ia a Liga Racionalista Israelita-Argentina, de tendência anarquista e, logo em 1948 o ideal cooperativista e autogestionário dos kibbutz israelitas entusiasmou, por um tempo, os anarquistas de todo o mundo.

(…)

Não há um saber acabado acerca dos acontecimentos terríveis ocorridos em Janeiro de 1919 em Buenos Aires. Poucos livros, poucos testemunhos, insuficientes datas conhecidas. Ainda não se sabe o número exacto de mortos, feridos e detidos. Tão pouco se sabe quantas dessas vítimas sucumbiram no cavalo de madeira onde se torturavam os prisioneiros, nem ficou na memória histórica da cidade o progrom alimentado por instituições da elite cremadora. Tudo é esquecimento e nota de pé de página, secreto e subterrâneo, sangue oxidado nas lajes dos bairros antigos, inadvertido silêncio.

Uma vez o castelhano e o idish encontraram-se inesperadamente, juntamente com outras línguas europeias, na criação, um pouco artificial, de uma língua que prometeu unir os povos, o Esperanto, e que os anarquistas difundiram a partir dos fins do século XIX. Mas naqueles dias do Verão de 1919, quando centenas foram assassinados nas ruas, muitos morreram clamando a sua inocência, outros gritando "Viva a Anarquia" e, ainda outros, agonizaram no bairro do Onze sussurrando palavras em idioma idish.✡

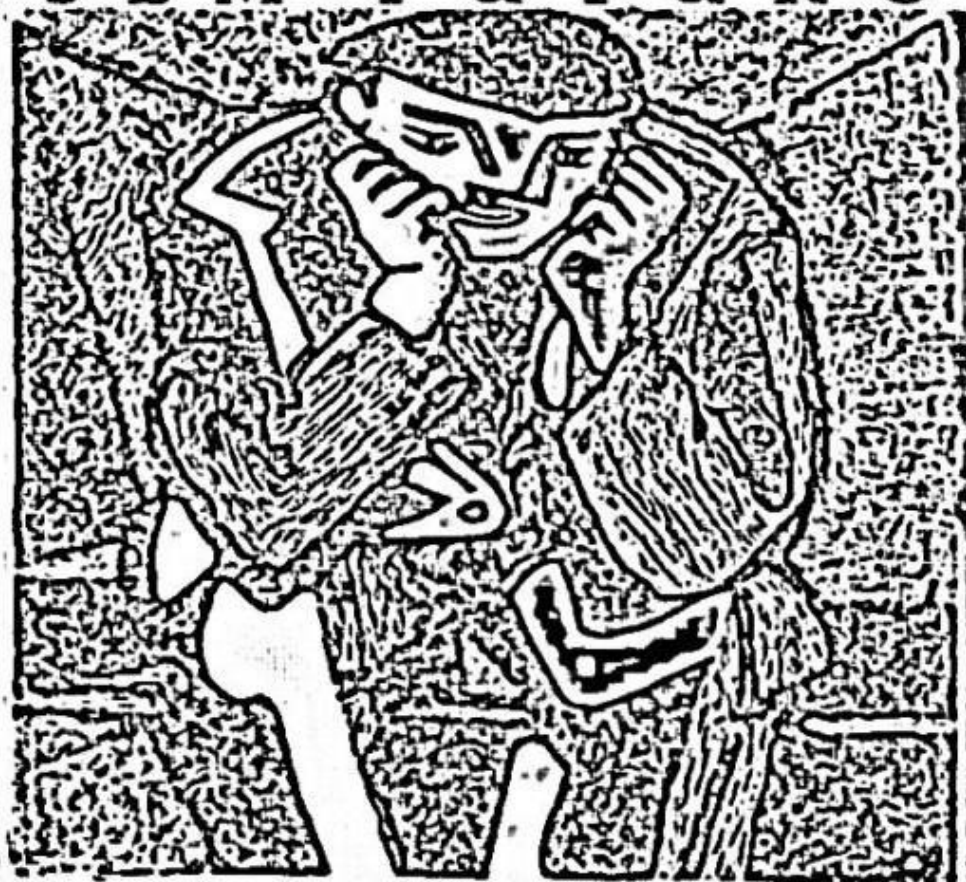
Tradução de Ilídio dos Santos

NOTA FINAL: O livro *Koshmar*, de Pinnie Wald, apareceu em idish no ano de 1929 e foi editado em castelhano nas *Crónicas Judaicoargentinas*. 1890-1944, em tradução de Simja Sneh. Em 1998 foi reeditado por Ameghino Editora com o título *Pesadilla. Una Novela da Semana Trágica*. Os dois livros de referência sobre os acontecimentos de Janeiro de 1919 são *La Semana Trágica de Enero de 1919*, de Júlio Godio, publicado pela Editorial Galerna em 1972 e reeditado por Hyspamerica em 1985, e *La Semana Trágica*, de Edgardo Bilsky, publicado pelo Centro Editor de América Latina em 1984. David Viñas publicou uma novela sobre o tema, *En La Semana Trágica*, em 1966, em Editorial Jorge Alvarez, e existe um conto da época, de Novembro de 1919, escrito por Arturo Cancela, "Uma Semana de Folguedo", incluído em Três Relatos de Buenos Aires, editado em Espanha em 1923. Dos capítulos do livro de Katherine Dreier, *Five Months in Argentine from a Woman's Point of View* (Cinco Meses na Argentina do Ponto de Vista de Uma Mulher) 1918-1919, publicado em 1920 em Nova Iorque, são dedicados a testemunhar os acontecimentos de 1919. Sobre o anti-semitismo no país, em geral, e sobre a perseguição dos judeus durante a Semana Trágica, pode consultar-se Daniel Lvovich, *Nacionalismo e Anti-semitismo na Argentina*, publicado em 2003 por Javier Vergara Editor e também o artigo "Progrom em Buenos Aires", de Damian Coltzau. Sobre judaísmo e anarquismo na Argentina pode consultar-se o artigo Gregório Rawin e António López, "La Asociación Racionalista Judia: Anarquismo e Hebraísmo na Argentina", ensaio publicado em *L'Anarchico e L'Hebreu. Storia de Un Incontro*, editado em Milão por Elèuthera, em 2001. Veja-se, além disso, o relato de um participante policial, *La Semana Trágica. Relato de los Hechos Sangrientos de 1919*, publicado em 1952 pela Editorial Hemisfério. É muito valioso, assim mesmo, o livro preparado por Beatriz Seibel, *Crónicas da Semana Trágica*, editado por Corregidor em 1999. As memórias de Juan Carulla, *Al Filo del Medio Siglo*, publicaram-se em 1951, pela Editorial Llanura.

# ANARQUIA / PÓS-ANARQUISMO?

SEM FUTURO

SEM DEUS

SEM PORRA NENHUMA

x FUTURO

# É POSSÍVEL UMA OUTRA VIA PARA O ANARQUISMO?
# *“ANARQUISMO, NEO-ANARQUISMO E PÓS-ANARQUISMO”*

CLAIRE AUZIAS

Com o título acima mencionado, decorreu nos dias 4 e 5 de Julho de 2009, no Ateneo degli Imperfetti em Marghera (Veneza), um colóquio organizado pelo Centro de Estudos Libertários “Giuseppe Pinelli” de Milão, em colaboração com o Laboratório Libertário de Veneza-Marghera. O colóquio foi moderado por Salvo Vaccaro e contou com a presença de Tomás Ibañez e Vivien Garcia. A Utopia esteve lá e apresenta-se seguidamente um resumo das duas sessões, bem como a comunicação de Tomás Ibañez.

**Introdução por Salvo Vaccaro**

Esta temática sobre o anarquismo pós e neo é de inspiração anglo-americana e iniciou-se anos 70. Tem a ver com debates sobre a modernidade e pós-modernidade, que encara os pensadores anarquistas como uma parábola do anarquismo real. No entanto, todos conhecem o período prodhoniano do anarquismo até à revolução espanhola, considerado como a repetição dos pensadores canonizados como clássicos.

Há um impasse prático, implicado no impasse histórico. Como se o movimento anarquista, o pós e o neo-anarquismo, pela primeira vez, na nossa opinião, não coincidisse entre os produtores teóricos e os práticos e como se fosse uma vantagem entre militantes e teóricos.

A diferença clássica tem um aspecto positivo na intersecção de um pensamento radical não-anarquista com o anarquismo. Esta coincidência constitui a dinâmica. Os pós-estrututralistas franceses formaram a «*Teoria Francesa*», com Derrida, Deleuze, Foucault e Castoriadis, que tem a ver com a identidade do anarquismo pontual e preciso como forma de exprimir a acção individual no contexto social. O paradigma da organização interna é incomensurável. Os princípios críticos do pós-anarquismo ao anarquismo afirmam que o anarquismo clássico é uma parte, que é uma ideia essencialista da humanidade, que contém uma cultura muito egoísta e limitada do homem e o medo da sua própria transformação.

**1ª Sessão: O Pós-Anarquismo por Tómas Ibañez**

O pós-anarquismo tem razão apesar dele porque, se é verdade que falseia a via que segue na sua apreensão do anarquismo, no entanto as suas conclusões são correctas. No entanto, este debate não é crucial porque o anarquismo tornar-se-ia pós-moderno de qualquer forma.

O pós-anarquismo não me interessa. Não é a minha concepção de anarquismo.

1) O anarquismo está impregnado de modernidade e isso trava a sua eficácia;
2) As condições de possibilidade da crítica pós-anarquista: é o anarquismo portador de elementos modernos?

   Apenas Stirner não é moderno. Vivien Garcia dirá que para poder extrapolar seria necessário aos pós-anarquistas tratar o anarquismo como se fosse uma filosofia política.

   O pós-anarquismo faz uma leitura muito limitada e falsa do anarquismo.
3) Podemos retermo-nos nessa questão de outra maneira, mas com as mesmas conclusões. O anarquismo é inalienável porque corresponde ao que há de mais profundo na natureza humana. Será que estes princípios não correspondem à nossa própria vontade de defesa? O

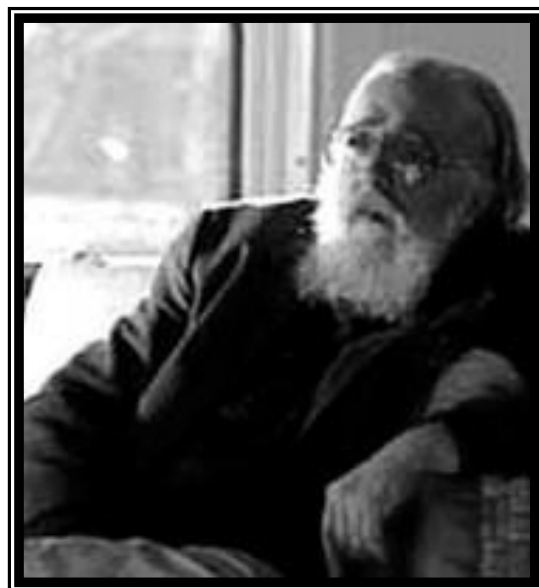
anarquismo não é eterno, está historicamente constituído, está historicamente ligado a práticas de luta contra a dominação. «*O anarquismo está na história e contra a história*» (Nico Berti).

<u>As posições: anarquismo, pós-anarquismo, modernidade</u>

1) O anarquismo é, com efeito, portador de pressupostos modernos a considerar;
2) Mas o anarquismo era também contra os pressupostos modernos;
3) Murray Bookchin e Chomsky formam o anarquismo pós-moderno com a crítica pós-anarquista, a transição da sociedade, a recomposição dos dispositivos da modernidade, dos dispositivos de controlo e uma transformação dos imaginários subversivos;
4) O pós-anarquismo surgiu fora das lutas concretas, embora existam lutas concretas pós-anarquistas;
5) Será que é importante que a pós-modernidade carimbe o anarquismo? Sim, a crítica pós-anarquista é útil. De que se alimentam as nossas lutas, as nossas práticas, etc?
6) O pós-anarquismo não inventa nada, contribui para dar a conhecer o anarquismo como uma concepção política, mas segundo uma história linear segundo a qual ele irá dar a uma sociedade pacificada;
7) Faço parte dos que pensam que o anarquismo deve estar em consonância com o presente. Estamos ainda numa época massivamente moderna. O que é indissolúvel é a teoria e a prática. O anarquismo renova-se em duas frentes simultaneamente, a luta e a teoria, fiel em combater a dominação sob todas as formas. O anarquismo está em vias de se tornar pós-moderno, estejamos ou não conscientes disso. O que é positivo para a sua sobrevivência e futuro político.

**<u>1ª Sessão: O Pós-Anarquismo por Vivien Garcia</u>**

O termo *pós-anarquismo* é muito ambíguo. Os seus usos e recusas de uso são turvos, pouco claros. Infelizmente, o uso que dele faço refere-se a trabalhos que não se qualificam de anarquistas. Estas aproximações não são insuficiências. Podemos minimizar algumas divergências perante perspectivas comuns e as consequências que elas implicam para as práticas contemporâneas.

A primeira vez que o termo aparece, é empregue por Hakim Bey no seu livro de 1987 "***Post-anarchism anarchy***" no qual critica os fetichismos de certos anarquistas em relação a factos e ideias importantes da história do anarquismo político. Ele propõe alterar o anarquismo do interior.

Hakim Bey

No entanto, é com o livro "***The political philosophy of poststructuralist anarchism***", escrito por um professor universitário de filosofia norte-americano, Todd May, publicado em 1994, que a discussão deste tema se alarga e aparece o termo «pós-estruturalismo anarquista».

Mais tarde, em 2001, é publicado um novo livro onde o termo pós-anarquista é precisado: "***From Bakunine to Lacan***" escrito por Saul Newman, outro professor universitário de filosofia norte-americano. Neste livro, o autor procura uma transposição da reflexão pós-marxista para o anarquismo.

**2ª Sessão: O Neo-Anarquismo por Tomas Ibañez**

O anarquismo refundado a partir de acções actuais é um pensamento político da transição. Não farei a exposição sistemática do que poderia ser um neo-anarquismo. O movimento libertário que surgiu em 1996 na «*Volonta*» não seria mais do que o anarquismo contemporâneo. O neo-anarquismo, a forma contemporânea do anarquismo, o que corresponde à sua forma actual, apenas o neo-anarquismo é plenamente contemporâneo, tudo isto é uma novidade.

Dois movimentos: um é explicitamente anarquista o outro não o assume.

No primeiro, as fronteiras são mais suaves e com mais abertura, menos sectarismo com a tradição anarquista: nesta perspectiva não basta sair do ghetto anarquista, como afirma Daniel Colson.

Se consultarmos a rede anarquista planetária (RAP) somos profundamente anti-sectários. O anarquismo menos como uma doutrina, mas antes como procurar activamente entre eles. Os anarquistas valorizam a diversidade como uma riqueza, não impondo um anarquismo contra outro.

Não se adere ao anarquismo por referência aos textos literários de base, mas pelo imaginário anarquista.

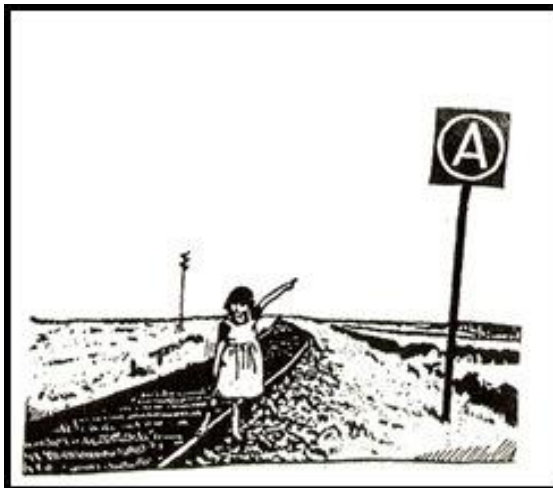
Os anarco-punks, os squatts, as lutas revividas em Seattle, os grandes acontecimentos mundiais como os G8, os movimentos alternativos, ilustram estas propostas neo-anarquistas da era pós-moderna.

A Internet contribuiu para no-

vas formas da velha imagem da organização revolucionária. Esta imagem aloja-se nas redes que a transformam. As mobilizações de massa são precárias e imprevisíveis. A rejeição frontal de alterar as nossas condições de vida. A revolução tem apenas o presente como única morada. Resta-nos trabalhar para que se construam políticas pré-figurativas.

Segundo Uri Gordon a nossa revolução deve criar de imediato os nossos espaços de vida. O neo-anarquismo verdadeiramente contemporâneo apenas tem confiança nos aspectos concretos ainda que limitados contra as formas de dominação. É absolutamente presentista.

**2ª Sessão: O Neo-Anarquismo por Vivien Garcia**

Théo Manguy na sua brochura «***New Anarchism***» ilustra este fenómeno norte-americano após Seattle, tratado pelos *media* por neo-anarquismo, como sendo ineficaz para descrever práticas anarquistas e políticas. ☼

***Dádiva,*** Dieter Frangenberg

# A PROPÓSITO DO PÓS-ANARQUISMO E DO NEO-ANARQUISMO*

TOMÁS IBÁÑEZ

## I. PÓS-ANARQUISMO

A minha intervenção poder-se-á resumir em dois pontos:

1º ponto: O Pós-Anarquismo tem razão apesar dele.

2º ponto: O debate Pós-Anarquista não é de todo crucial.

1) O Pós-Anarquismo tem razão apesar dele, porque é verdade que enveredou por um caminho errado na sua análise e na sua apreensão do Anarquismo, mas as suas conclusões são correctas, a sua tese principal é, globalmente, justa.

2) O debate Pós-Anarquista não é crucial, porque, com efeito, o Anarquismo tornou-se Pós-Moderno, mesmo na ausência deste debate.

Certamente que afirmações deste tipo têm pouco interesse se não as argumentarmos e são os argumentos que é preciso examinar. Os meus argumentos repousam, directamente, sobre **uma certa concepção do Anarquismo**. O Pós-Anarquismo não me interessa **em si**, é, principalmente, o meu empenho em relação a esta concepção particular do Anarquismo que faz que tome em consideração o Pós-Anarquismo.

Sabemos todos que, para lá da sua diversidade, uma boa parte do Pós-Anarquismo esforça-se em mostrar que o Anarquismo está **impregnado de Modernidade** e que isto entrava a sua eficácia política.

Assim, a 1ª questão que se põe é saber se os Pós-Anarquistas **têm razão ou não**. Sim ou não, o Anarquismo está impregnado da ideologia da Modernidade, isto é, essencialmente, da ideologia das Luzes? E, em caso afirmativo, sim ou não, isto entrava a sua eficácia política?

Uma 2ª questão consistirá em discernir as **possibilidades** da crítica Pós-Anarquista… o que é que, em definitivo, tornou possível esta crítica?

### I.1 – SOBRE O ANARQUISMO E A MODERNIDADE

Perguntar se o Anarquismo é portador de elementos Modernos implica colocar uma questão de natureza **empírica**, porque, para se responder, é preciso confrontar as diversas práticas dos anarquistas, principalmente as suas práticas discursivas (livros, jornais, manifestos…), com os grandes princípios da Modernidade. É o que fazem certos Pós-Anarquistas, de forma parcial, é verdade, porque debruçaram-se apenas sobre textos de alguns *pais fundadores* do Anarquismo. O seu veredicto é inapelável: só Stirner escaparia, segundo alguns, às influências Modernas que marcariam todos os outros.

Vivien Garcia viu muito bem que uma das críticas que podemos fazer aos Pós-Anarquistas, é que para poderem extrapolar ao Anarquismo os resultados de uma leitura Pós-estruturalista de certos textos, tiveram de **formatar** previamente o Anarquismo sobre um modelo de **corpo doutrinal** e colá-lo num molde que permite analisá-lo como se tratasse de uma **filosofia política**. No entanto, acontece que estes textos não tinham um objectivo directamente doutrinal e que, além disso, o Anarquismo não é uma filosofia política no sentido habitual. De facto, ele extravasa largamente este limite, nem que seja pela **simbiose** que estabelece entre **ideia** e **acção**. A análise Pós-Anarquista baseia-se, portanto, num desconhecimento e numa leitura enviesada do Anarquismo. Isto é um aspecto da análise desenvolvida por Vivien e que subscrevo completamente.

No entanto, parece-me que, se esta crítica é pertinente no que diz respeito à análise dos Pós-Anarquistas, ela não invalida, necessariamente, a sua tese, porque podemos chegar **às mesmas conclusões** agindo de maneira diferente.

Por exemplo, podemos apoiar-nos sobre o facto que o Anarquismo é, ao mesmo tempo, movimento, lutas, ética, práticas, mais do que corpo doutrinal, para negligenciar os textos *fundadores*, e para nos voltarmos para os discursos que predominavam no **movimento** anarquista. Constataremos, então, que este Anarquismo era bastante Moderno numa boa parte das suas expressões e que transmitia, efectivamente, ideias de **progresso**, de **razão**, de **emancipação** etc., etc., na sua acepção Moderna. Isto era inegável antes de 1968 (basta consultar os jornais libertários da época), mas apelo sobretudo à memória daqueles que eram jovens quando eu próprio o era, porque não penso ser o único militante da minha geração a ter ouvido pronunciar frases horripilantes que declinavam, sob todas as formas possíveis, a ideia segundo a qual *o Anarquismo é eterno e inalienável porque corresponde àquilo que existe de mais profundo e nobre na Natureza Humana.*

É verdade que isto se atenuou depois de 68. Mas, o que se passará, se perguntarmos aos anarquistas de hoje se os nossos grandes valores, tais como igualdade, liberdade, solidariedade, dignidade humana, etc., podem estar fundados sobre princípios universais e incondicionais, ou se, pelo contrário, não têm por único fundamento *a nossa própria vontade de os defender*, e **nenhum outro?**

Estou convencido de que um bom número de respostas estarão impregnadas de absolutismo e de essencialismo Moderno, mas, para o verificar, é preciso, certamente, recorrer aos dados empíricos.

Dito isto, a questão de saber se o Anarquismo é ou não Moderno não nos reenvia **unicamente** para o domínio empírico. Há também **uma outra maneira** de responder a esta questão, que é a que consiste em a abordar sobre um plano **puramente teórico**, puramente conceptual.

E é sobre este plano que me vou situar a partir de uma concepção **anti-essencialista** do Anarquismo. Isto é, a partir de uma concepção que faz repousar a formação do Anarquismo sobre o carácter constitutivo e produtivo de certas práticas **contingentes historicamente situadas**.

Abandonar uma concepção essencialista do Anarquismo é afirmar que este não é universal, não é atemporal, não é eterno, mas que é transitório, particular, **relativo a um contexto determinado** e que longe de ser exterior a uma época, a uma sociedade, a uma cultura, é-lhes de facto **imanen-**

**te**. Isto quer dizer que se o Anarquismo não jorrou de uma **essência constitutiva preexistente**, então, **só** pôde constituir-se através de um conjunto de práticas, neste caso das **práticas de luta contra a dominação**, socialmente, historicamente e culturalmente datadas.

**O Anarquismo não é qualquer coisa que inspiraria estas práticas**, **que estivesse latente sob estas práticas**. **O Anarquismo é estas práticas**, **elas próprias, o que resulta delas**, **o que elas produziram e nada mais**. Aliás, pode-se acrescentar que estas práticas longe de serem o resultado de alguns indivíduos isolados, foram desenvolvidas por milhares de pessoas que eram, fundamentalmente, (como poderia ser diferente?), **sujeitos Modernos**.

Em boa lógica, o Anarquismo **só** pode ser profundamente marcado pelas condições sociais e pelas ideias fundamentais da Modernidade. Bem entendido, o Anarquismo não é um decalque fiel, uma reprodução mimética, um clone dos princípios da Modernidade, como deixam entender, por vezes, os Pós-Anarquistas. Há nisto várias razões como, por exemplo, o facto de que a Modernidade é um tempo heterogéneo que aceita bem **outras marcas** do que as da ideologia das Luzes.

De facto, é **duplamente** que o Anarquismo está marcado pela Modernidade. Primeiro, porque desenvolve-se **na** Modernidade; segundo, porque forma-se nas práticas da luta **contra** certos aspectos da Modernidade. **Na Modernidade e contra a Modernidade**, para retomar a expressão de Nico Berti "*estar **na** história mas **contra** a história*".

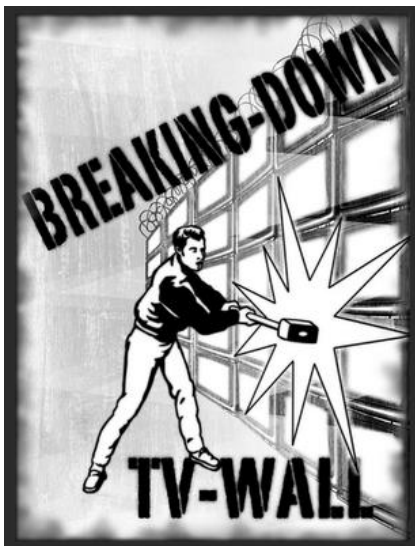
O Anarquismo constrói-se, portanto, quer por antinomia, oposição, rejeição, de certos aspectos da Modernidade, quer por acordo, assimilação, absorção, acomodação a outros aspectos desta mesma Modernidade. ***Com*** e ***contra*** não são incompatíveis. As práticas anarquistas articulam-se **contra** certos mecanismos de dominação da Modernidade, é verdade, mas construíram-se, forçosamente, **com** os materiais e os utensílios próprios do seu tempo. Elas são, portanto, simultaneamente **anti-modernas** e **modernas**.

Em definitivo, a ideia de que o Anarquismo se encontra, **necessariamente**, marcado pelo espírito e pelas condições sociais do seu tempo descola de razões **puramente teóricas** fundadas sobre pressupostos anti-essencialistas e sobre uma concepção do Anarquismo como simbiose entre a ideia e a acção. A ideia contrária não poderia ser sustentada que sobre a base de uma concepção essencialista do Anarquismo ou sobre uma misteriosa capacidade que teriam os anarquistas de transcenderem aquilo que os constitui.

Antes de abordar as possibilidades do Pós-Anarquismo, desejaria abrir um parêntesis para mencionar as quatro grandes posições que marcam, na minha opinião, o debate sobre o Pós-Anarquismo, o Anarquismo e a Modernidade.

**A primeira** consiste em dizer que, apesar das suas deficiências evidentes, a crítica Pós-Anarquista é justa e que o Anarquismo é, efectivamente, portador de pressupostos Modernos dos quais precisa de se desembaraçar.

**A segunda** considera que a crítica dos pressupostos Modernos é, em geral, justa, mas que o Pós-Anarquismo engana-se quando acusa o Anarquismo de os veicular, porque, de facto, o Anarquismo inscreve-se, desde o início, **contra** eles. Seria preciso, efectivamente, desembaraçar o Anarquismo dos pressupostos Modernos se aquele os partilhasse, mas parece que não o faz.

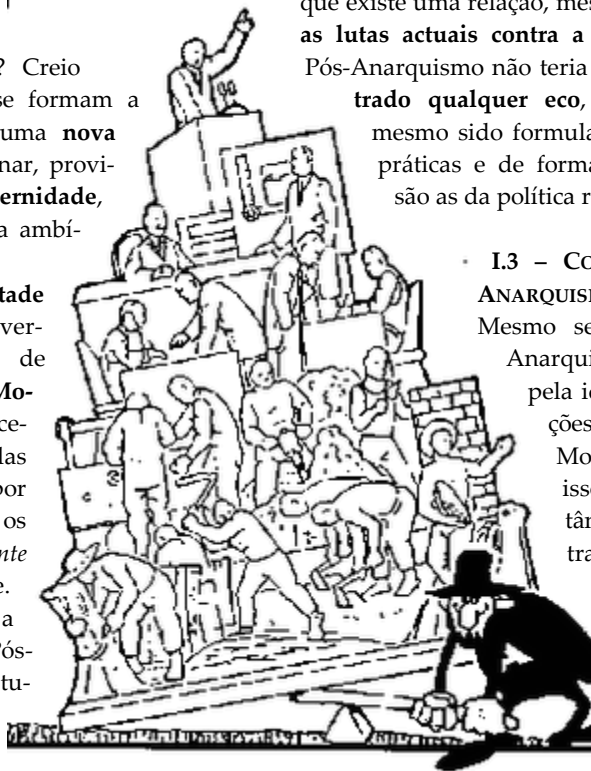
**A terceira** mantém que o Anarquismo não é atingido pela questão da Modernidade e da sua crítica, porque se situa numa outra dimensão. Os seus conceitos não são nem Modernos nem anti-Modernos, são de uma outra natureza.

**A quarta** afirma que o Pós-Anarquismo não é mais do que uma variante da ofensiva neoliberal para destruir os princípios emancipadores da Modernidade. É preciso, portanto, impedi-lo de destruir a componente destes princípios que fazem parte do Anarquismo. Esta é, grosso modo, a posição de Bookchin e, talvez, a de Chomsky.

### I.2 – As possibilidades da crítica Pós-Anarquista

Quais são as possibilidades da crítica Pós-Anarquista? Creio que essas possibilidades se formam a partir da emergência de uma **nova época**, que podemos designar, provisoriamente, de **Pós-Modernidade**, mesmo que este termo seja ambíguo ou polémico.

Com efeito, a **segunda metade do século XX** viu desenvolver-se um forte movimento de **crítica do pensamento Moderno**, crítica que tem antecedentes na própria época das Luzes, o Romanticismo por exemplo e, mais tarde, com os pensadores da *contracorrente* como Stirner ou Nietzsche. Crítica que será chamada a partir dos anos 1980 de Pós-moderna ou Pós-estruturalista.

Por outro lado, esta **segunda metade do século XX** viu iniciar-se uma **mudança social** que marca o começo de uma **transição** das nossas sociedades para formas e condições de existência que serão, sem dúvida, bem **diferentes** das da Modernidade.

Isso conduz, por um lado, a uma recomposição dos dispositivos e modalidades da dominação e, portanto, também a uma recomposição das práticas antagónicas. E, por outro lado, conduz a uma transformação dos imaginários sociais dominantes mas, também, a uma transformação dos imaginários subversivos.

O Pós-Anarquismo encontra as suas possibilidades no desenvolvimento da crítica Pós-estruturalista/Pós-moderna, tornada ela própria possível pelos primeiros passos de uma **mudança de época**.

É verdade, como lembra Vivien, que o Pós-Anarquismo, esforço puramente intelectual, para não dizer estritamente universitário, não surgiu no seio de lutas concretas. Parece-me, contudo, que existe uma relação, mesmo que indirecta, com **as lutas actuais contra a dominação**, porque o Pós-Anarquismo não teria provavelmente **encontrado qualquer eco**, e talvez não tivesse mesmo sido formulado, sem a chegada de práticas e de formas de intervenção que são as da política radical de hoje.

### I.3 – Consequências para o Anarquismo contemporâneo

Mesmo se for verdade que o Anarquismo esteja marcado pela ideologia e pelas condições socio-políticas da Modernidade, será que isso tem alguma importância? Será que isso trava, verdadeiramente, a luta anarquista? E, finalmente, será que a crítica Pós-Anarquista é útil?

Começarei pelo último ponto: **sim**, a crítica Pós-Anarquista é útil porque, através da crítica Pós-moderna, esclarece-nos sobre o **a priori da nossa experiência possível**, isto é, sobre o que nos constitui hoje e que é dificilmente perceptível. A reflexão sobre Modernidade/Pós-Modernidade pode ajudar-nos a compreender de que se alimentam as nossas grelhas de leitura, as nossas práticas e a nossa sensibilidade libertária, isso pode permitir-nos delimitar um pouco melhor o que orienta as nossas percepções e os nossos actos.

É verdade que o Pós-Anarquismo **não inventa nada**, é verdade que ele pede emprestadas todas

as suas ferramentas às principais teorias de onde se exerce a crítica da Modernidade, isto é, ao Pós-Estruturalismo e ao Pós-Modernismo, mas é verdade também que o Pós-Anarquismo contribui para **fazer conhecer** esta crítica **no meio anarquista**, e isto é um grande mérito, mesmo que se trate afinal do seu **único mérito**. (O que não é de todo impossível!)

A crítica Pós-Moderna é tanto mais útil quanto a bagagem Moderna do Anarquismo enfraquece a sua vertente política. Vou limitar-me a assinalar, muito rapidamente, algumas das componentes Modernas que hipotecam o pensamento e as práticas anarquistas:

– Primeiro, uma concepção do **Poder** que pertence àquilo que Foucault descreveu como o *paradigma jurídico*, modelo da Lei a não transgredir, modelo exclusivamente repressivo, e definição do poder como substância, com todas as implicações daí derivadas.

– Em seguida, uma concepção da realidade insuficientemente crítica em relação ao **essencialismo**, e que abre sobre a aceitação de pressupostos **humanistas**, ou sobre a adesão ao **universalismo** no que diz respeito aos valores mas, também, no que diz respeito ao conhecimento e à verdade. Para não falar do insuficiente espírito crítico em relação a uma **Razão** que, ao mesmo tempo que se postula como universal e fundada sobre si própria, desvia-se da esfera das simples decisões humanas e comanda, desta maneira, as relações de submissão.

– Finalmente, uma concepção política que retoma em boa medida os grandes princípios de **progresso**, **de emancipação**, **de** projectos **totalizantes**, tais como **a revolução**, por exemplo, e que participa da ideia de uma **história linear**, orientada tendencialmente para o fim da história, pois deveria desembocar numa sociedade pacificada e reconciliada, na mais pura tradição escatológica.

Faço parte daqueles que pensam que o Anarquismo deveria apropriar-se e integrar a crítica Pós-Estruturalista/Pós-Moderna, sobretudo na variante proposta por Foucault, e tornar-se um **Anarquismo Pós-Moderno**, (de preferência a um Pós-Anarquismo, que é um termo pouco feliz, na minha opinião). Isto dito, limitar-se a delimitar as componentes Modernas do Anarquismo é tão inútil como limitar-se a realçar os seus desvios à Modernidade. O que importa verdadeiramente é dar do Anarquismo as formulações que estejam **em consonância com o presente**, isto é, com uma época ainda **massivamente Moderna**, é verdade, mas onde **os avanços da Pós-Modernidade** se tornam cada vez mais sensíveis.

Apesar disso, não será certamente o debate sobre o Pós-Anarquismo que será determinante para conseguir este fim. O que vai ser determinante é que **as práticas de luta contra a dominação estejam em vias de mudar ao mesmo tempo que mudam as formas da dominação.** Se considerarmos que o Anarquismo é construído nas e por estas práticas, é óbvio que o Anarquismo muda com a modificação destes elementos. É porque o Anarquismo liga, indissoluvelmente, **a ideia e a acção**, é porque estabelece uma simbiose entre a teoria e a prática, que o Anarquismo **engendra novas ideias** quando se envolve em **novas práticas**, renovando-se, assim, simultaneamente nos dois planos.

As lutas actuais contra a dominação estão em vias de construir, pela sua própria dinâmica e pelo seu próprio desenvolvimento, um corpo teórico que, porque se elabora no seio de um *ethos* cada vez mais Pós-Moderno, será diferente de um Anarquismo elaborado no seio de um *ethos* Moderno.

A minha conclusão é clara, **o Anarquismo está a tornar-se**, **sub-repticiamente**, **Pós-Moderno**, quer o queiramos ou não, quer tenhamos consciência disso ou não, **primeiro**, porque permanece inteiramente fiel à sua determinação em combater a dominação sob todas as suas formas, **segundo**, porque a dominação modifica os seus registos com o avanço da Pós-Modernidade e, **terceiro**, porque o Anarquismo não separa as suas formulações teóricas e as suas práticas de luta. Isto será, na minha opinião, **bem positivo**, não só para assegurar o futuro político do Anarquismo, como para manter em toda a sua intensidade a luta contra a dominação.

## II. NEO-ANARQUISMO

### II.1 – O carácter nebuloso do Neo-Anarquismo

Do que falamos quando falamos de Neo-Anarquismo? Não é muito fácil de dizer porque, contrariamente ao que se passa com o Pós-Anarquismo, não há, pelo menos que eu tenha conhecimento, nem uma exposição sistemática, nem textos programáticos.

Para complicar ainda um pouco mais as coisas, o Neo-Anarquismo manifesta-se no quadro de **duas *mouvances*** (1) **militantes diferentes**, e acontece que uma deles evita, leia-se rejeita, qualquer referência identitária, incluindo a que a remete para o anarquismo. Não é, portanto, esta *mouvance* libertária que se vai auto-definir como Neo-Anarquista, e será apenas **do exterior** que podemos, eventualmente, qualificá-la como tal, o que é sempre contestável.

Na realidade, poderemos dizer a propósito do Neo-Anarquismo aquilo que dizia muito bem Rossella di Leo em 1996, no último número de *Volontà*, a propósito da *mouvance* libertária que proliferava na altura fora do movimento anarquista: *De facto, é* ***o olhar libertário*** *que reconhece e traça os limites da mouvance libertária, e não ela própria que se define como tal ou que esteja consciente disso.*

Pela minha parte, tenderei a considerar que o Neo-Anarquismo não é mais que **a forma tomada pelo anarquismo contemporâneo**. Portanto, como o Anarquismo contemporâneo é heterogéneo e diverso, engloba também formas do Anarquismo que poderemos chamar *clássicas*, ou mais tradicionais. O Neo-Anarquismo não é mais do que **uma**

**parte** do Anarquismo contemporâneo, e é esta parte que é preciso definir, renunciando a apresentá-la como sendo equivalente a um Anarquismo contemporâneo que a excede amplamente.

Confesso que esta renúncia me incomoda bastante, porque acredito que há um sentido «*contemporâneo*» que permite contemplar o Neo-Anarquismo como sendo **a forma contemporânea do anarquismo**. Com efeito, pode-se entender por *contemporâneo «aquilo que **existe no presente**»*, mas podemos também entender por *contemporâneo «aquilo que corresponde, ou que está em sintonia, com **as características do presente**»*.

Então, e vou dizê-lo de um modo um pouco brusco, considero que o anarquismo tradicional, mesmo que exista sempre no seio da época contemporânea, **não é contemporâneo**, o que não quer dizer, bem entendido, que seja desprovido de valor. Só o Neo-Anarquismo é plenamente contemporâneo, no segundo sentido do termo.

Assim, falar de Neo-Anarquismo é falar de um Anarquismo que está **em correspondência** com as características do tempo presente, mas o prefixo *Neo* sugere qualquer coisa mais, sugere a ideia de **uma inflexão** em relação ao Anarquismo tal como este se apresentava na sua forma tradicional, e isto sugere, mais precisamente, a ideia de um tipo de inflexão que vai no sentido da **novidade**, ou que incorpora a novidade.

Na minha opinião, o início desta inflexão situa-se por volta do fim dos **anos sessenta** quando uma forma um pouco diferente de anarquismo é produzida **nas** e **pelas** práticas de luta contra a dominação que começaram a divulgar-se nessa altura. Ousarei mesmo ser ainda um pouco mais preciso e dizer que é de **Maio 68** que partem os primeiros passos de um Neo-Anarquismo que se alargou em seguida de forma progressiva, mas que não se desenvolveu de forma verdadeiramente espectacular senão a partir dos anos 1990.

Para aqueles de entre nós que militávamos antes de Maio 68 é inegável que há um ***antes*** e um ***depois***, e que muitas coisas mudaram no rasto de Maio 68. O **número** de militantes anarquistas, que, sem se tornar espectacular, longe disso, não tem qualquer comparação ao que era no início dos anos sessenta quando, por exemplo, uma cidade como Milão, depois de anos sem a mínima renovação geracional, viu **enfim** aparecer 4 ou 5 jovens anarquistas, não mais, que iriam formar um grupo de juventudes libertárias. Uma outra mudança foi **a presença social** das ideias libertárias que se alargou mais amplamente do que o número de militantes. Mas, onde a mudança foi mais saliente, foi sobretudo em relação às concepções e às práticas maioritariamente partilhadas no seio do movimento anarquista. Uma **nova concepção de militantismo** desenvolveu-se: com menos traço de sexismo, menos tolerante para com a clivagem entre as práticas militantes e as práticas na esfera privada, para apenas mencionar estes dois aspectos.

**II.2 – Os Dois Móbiles do Neo-Anarquismo**:

Fiz alusão, há pouco, à **dupla vertente** do Neo-Anarquismo, e penso, com efeito, que o Neo-Anarquismo se manifesta em duas *mouvances* militantes diferentes. Uma que assume, explicitamente, a **referência identitária ao Anarquismo**, e

uma outra que, por diferentes razões, **não a assume**.

**a)** Na primeira destas duas *mouvances* encontram-se colectivos e pessoas que, afirmando-se explicitamente como sendo anarquistas, exprimem, no entanto, uma **nova sensibilidade** em relação à **inscrição identitária**. Esta nova maneira de entender a identidade Anarquista, marcada por uma maior flexibilidade, por uma maior abertura e por um menor sectarismo, conduz a **uma relação diferente face à tradição anarquista**, tal como em relação ao **mundo exterior a esta tradição**. As **fronteiras** entre estas duas realidades tornam-se muito mais permeáveis, a dependência em relação à tradição anarquista torna-se menos rígida e, sobretudo, esta tradição é entendida como devendo ser fecundada, enriquecida e, portanto, **transformada e reformulada**, pelas incorporações, e mesmo por uma hibridação, com **as contribuições vindas das lutas travadas no quadro de outras tradições**.

Nesta perspectiva, não basta, como diz Daniel Colson, e cito, *sair do Gueto anarquista e incorporar elementos de um pensamento produzido fora do movimento libertário*, é preciso elaborar **em comum**, com outros colectivos também envolvidos nas lutas contra a dominação, os elementos que se incorporam na tradição anarquista, **fazendo-a agitar**. Esta abertura não sectária do neo-anarquismo poderia ilustrar-se lembrando a famosa frase que diz: «*sozinhos não podemos, mas isso também não seria bom nem serviria a ninguém*».

A declaração da PAN, rede planetária anarquista (Planetary anarchist network), mesmo se não fala de Neo-Anarquismo, oferece uma boa formulação desta sensibilidade aberta e não sectária. Vou citar alguns extractos numa tradução livre:

«*Somos profundamente anti-sectários. Não tentamos fazer prevalecer uma forma de anarquismo sobre outras… Valorizamos* ***a diversidade*** *como um princípio em si mesmo que não encontra o seu limite que não seja na nossa recusa comum das estruturas de dominação. Porque consideramos o anarquismo* ***menos como uma doutrina*** *do que como* ***um movimento*** *para uma sociedade justa, livre e sustentável, acreditamos que os anarquistas* ***não deveriam limitar-se a cooperar com aqueles que se definem como anarquistas****, mas que deveriam procurar cooperar* ***activamente*** *com todos aqueles que trabalham para criar um mundo baseado sobre os mesmos princípios libertadores e* ***aprender deles.*** *É preciso relacionar os milhões de pessoas que através do mundo são efectivamente anarquistas sem o saber, com o pensamento daqueles que trabalham nesta mesma tradição e, ao mesmo tempo,* ***enriquecer a tradição anarquista no contacto da sua experiência***.»

Para bem perceber o fenómeno do Neo-Anarquismo é preciso não esquecer que, geralmente, não é pelo conhecimento prévio dos textos teóricos que os jovens chegam ao movimento anarquista. Não se adere aos textos de Proudhon, mas a **um certo imaginário**. Alain Pessin referia-se, muito justamente, ao **sonho anarquista**.

Ora se é verdade que este imaginário anarquista **nunca cessou de se modificar**, incorporando novos episódios de luta, também é verdade que **a incorporação de Maio 68** imprimiu-lhe novas tonalidades.

Depois de 68, uma série de fenómenos, tal como o anarco-punk, ou melhor, a proliferação de grupos musicais mais ou menos libertários, ou ainda o desenvolvimento dos Squats, com a estética e o estilo de vida que favoreceram, continuaram a mexer com este imaginário.

Mas são, certamente, os grandes episódios internacionais das lutas contra diversas formas de dominação, desde Chiapas em 94, até Génova em 2001, passando por Seattle em 99, que o fizeram reviver para os mais jovens. **É este imaginário que suscita as adesões identitárias** e é claro que os novos elementos que o constituem **redesenham**, **forçosamente**, **os contornos desta identidade**.

Resumindo, a identidade anarquista contemporânea não é a mesma que a de antigamente e **não pode ser a mesma** de antigamente porque o imaginário no qual ela se constitui alimenta-se dos movimentos contestatários actuais e estes apresentam características notavelmente diferentes das que marcaram as lutas anteriores.

**b)** A outra grande *mouvance* onde pode-se revelar componentes Neo-Anarquistas encontra-se nas **novas resistências** e nos **novos movimentos**

**sociais**. É constituída por colectivos e pessoas que militam fora das organizações especificamente anarquistas e que não se reclamam, explicitamente, desta referência identitária, mas que **reinventam**, nas lutas, práticas anarquistas e concepções sociais próximas do anarquismo.

Rossella di Leo exprimiu bastante bem este aspecto, há já bastante tempo, quando escreveu: *Os colectivos que compõem esta mouvance libertária não se definem tanto em termos identitários que em termos de conteúdos concretos. Não têm um projecto ou objectivos libertários, mas uma sensibilidade libertária, métodos libertários (decisões horizontais, não-mediação, etc.) e certos princípios libertários (sobre a dominação, não hierarquia, etc.)*

O movimento anti-globalização, apesar da sua enorme heterogeneidade e de todas as críticas que lhe podemos fazer, ilustra em parte esta *mouvance* Neo-Anarquista não identitária. Sem ser consciente e explicitamente *anarquista*, incorpora uma forma de política anarquista na sua estrutura e na sua organização, baseada nos princípios anti-hierárquicos e anti-centralistas. Uma boa parte dos seus militantes, **não todos**, longe disso, são por vezes defensores mais ferrenhos de certas práticas anti-autoritárias que muitos anarquistas *identitários*.

Dito isto, é provavelmente porque se encontram lado a lado nas **mesmas práticas de luta**, ou em práticas muito próximas, que os pontos comuns entre os anarquistas que se identificam como tal e os que não o fazem, mas que partilham grande parte dos seus princípios, são suficientemente numerosos para que possamos abandonar, agora, a separação entre estas duas *mouvances* e falar globalmente do Neo-Anarquismo, assinalando alguns dos seus **principais componentes.**

### II.3 – As Características do Neo-Anarquismo

Para começar, penso que é preciso sublinhar que o desenvolvimento do Neo-Anarquismo, sobretudo na sua versão não-identitária, mas também na outra, **não é independente das novas condições sociais**, **tecnológicas**, **culturais** que estão em vias de abrir caminho para **a Pós-Modernidade**. É óbvio que, sobretudo graças ao desenvolvimento das NTIC (Novas Tecnologias de Informação e de Comunicação), as *organizações reticulares* tendem a substituir as estruturas hierarquizadas em diversos domínios e que os funcionamentos hierárquicos perderam o privilégio da eficácia produtiva.

A sociedade em rede, a passagem do piramidal ao reticular e ao horizontal, permite pôr em prática ***novas formas de dominação*** mas, permite também o desenvolvimento de ***práticas subversivas*** extraordinariamente eficazes que estão em total sintonia com as formas organizacionais próprias do anarquismo.

A Internet contribuiu, provavelmente, pelo menos em parte, para que **as estruturas organizacionais do antagonismo social** adoptem novas formas, tanto na realidade como no imaginário. É assim que *a velha imagem da organização revolucionária que tinha a forma de uma estrutura estável, foi substituída no imaginário antagonista pela de um feixe **de articulações flexíveis e móveis**. A nova dissidência não reside mais entre os muros compactos de uma organização pensada sob a forma de um edifício, antes aloja-se **nas redes** que nascem, cristalizam, transformam-se e esfumam-se sem mesmo sonharem com uma eventual solidificação. É por isto que as lutas actuais têm, muitas vezes, um carácter episódico e descontínuo, e que as mobilizações de massa são tão efémeras como muito imprevisíveis. As posições que cristalizam pontualmente, para tornarem possíveis os afrontamentos, são posições deliberadamente precá-*

*rias e **provisórias**, dissolvem-se e recompõem-se constantemente à procura de novos campos de batalha.*

Esta transitoriedade repercute-se, certamente, sobre as referências identitárias e sobre a configuração mesma das identidades: … *as posições e as identidades políticas não são determinadas **exteriormente** mas constituem-se e reconstituem-se através do empenho na própria luta.*

Neste novo contexto, **a rejeição frontal** das nossas condições sociais de existência permanece intacta, da mesma forma que **o desejo** de fazer nascer outras condições, radicalmente diferentes. No entanto, o conceito de ***Revolução*** é profundamente redefinido numa óptica plenamente **actualizada**. *Aí encontramos bem a ideia de uma ruptura radical, mas será em vão procurar perspectivas escatoló-gicas. Pelo contrário, nada será remetido para o amanhã da revolução, porque esta não está situada no futuro, só tem o **presente** como única morada e produz-se em cada espaço e em cada instante que conseguimos subtrair ao sistema. É preciso transformar no **imediato**, mas de maneira radical, **as relações de dominação específicas e concretas**. É preciso trabalhar para que o resultado das práticas antagonistas tome a forma de políticas **pré-figurativas**.*

Nesta perspectiva, uma boa parte do **Neo-Anarquismo** esforça-se *por criar desde hoje, **espaços de vida e maneiras de ser** que se situam em ruptura radical com as injunções do sistema institucionalizado.*

É o que ressalta, por exemplo, de um texto do colectivo CrimethInc (EUA), citado por Uri Gordon: *A nossa revolução deve ser imediata e atingir a vida quotidiana…primeiro e antes de tudo devemos procurar modificar o conteúdo da nossa existência num sentido revolucionário, antes de orientar a nossa luta para uma mudança histórica e universal que não conseguiremos ver na nossa vida.*

Com influências de Foucault, não é raro ouvir dizer aos neo-anarquistas que é preciso **transformar-se a si mesmo**, modificar a nossa subjectividade actual, **inventar-se a si mesmo** fora da matriz que nos formatou. Mas isto não reenvia para uma prática puramente individual, porque é bem evidente que os materiais e as ferramentas para efectuar este trabalho em nós próprios encontram-se nas relações com os outros, no tecido relacional, nas práticas colectivas e nas lutas comuns.

Em definitivo, e esta será a minha conclusão, o Neo-Anarquismo, isto é, esta parte do Anarquismo que representa aos meus olhos **o Anarquismo verdadeiramente contemporâneo**, apresenta traços que lhe foram conferidos pelas **práticas de luta contra as formas actuais de dominação**.

Estas lutas não se articulam sobre bases **identitárias**, são críticas em relação aos discursos **totalizantes**, expulsam toda a visão **escatológica**, são resolutamente **actuais** e ligadas à modificação, aqui e agora, de aspectos essenciais, **apenas confiam em políticas pré-figurativas** e visam opor-se mente e de imediato aos **aspectos concretos**, mesmo que limitados, dos dispositivos de dominação.

Enquanto estiver em contacto directo com estas lutas, o Neo-Anarquismo participa do seu imaginário e incorpora os grandes traços de um imaginário anarquista que só pode ir-se modificando. É este trabalho de **modificação do anarquismo**, nas linhas assinaladas mais acima, que define o Neo-Anarquismo. ☼

Tradução de Ilídio dos Santos.

* Texto apresentado ao Colóquio "Anarquismo, neo-anarquismo e pós-anarquismo" realizado em Veneza-Marghera em 4 e 5 de Julho de 2009.

# PARA DAR UM FIM AOS SÁBIOS JUÍZOS!
## (CONVERSAÇÃO COM ANARQUISTAS DE ONTEM E DE HOJE)

EDSON PASSETTI E ACÁCIO AUGUSTO*

**2009, quando certos anarquismos e alguns anarquistas não querem estar nas mãos de ninguém!**

O grande impasse do anarquismo organizado está em anular os demais anarquismos que não se espelham em seus programas e plataformas. Preferem *entrar* nos movimentos buscando *negociar* com as diversas tendências reformistas.

Assemelham-se a qualquer direção de movimento que conduz e influencia na administração das contradições. Nesse sentido, a *luta de classes* está mais para um conceito teórico obsoleto do que para as práticas anarquistas de ação direta.

O diagnóstico que indica não vivermos em um *período revolucionário* faz-se elemento da prova de que o anarquismo organizado é somente uma maneira de gerir os conflitos.

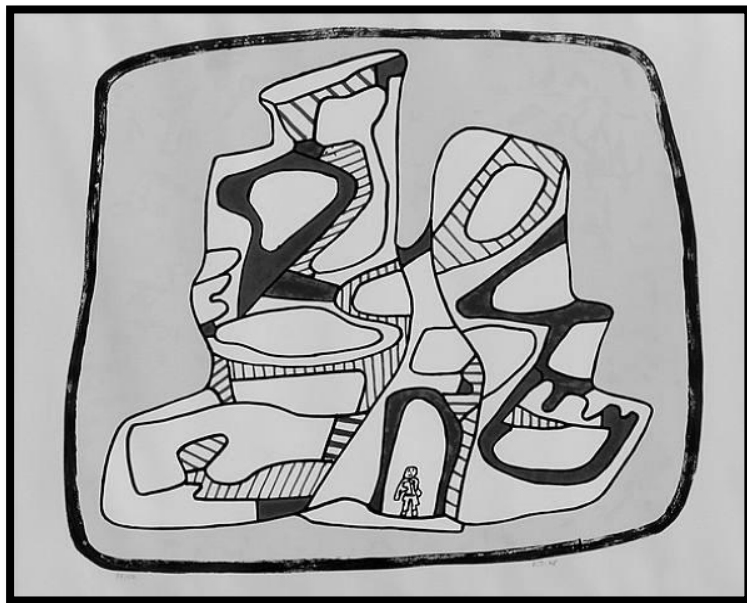
Pela anulação dos demais anarquismos, reduzem a federação a uma organização pretensamente conspiratória fechada e satisfeita em seus círculos concêntricos.

A conduta ética do anarquismo organizado está balizada pela ação da elite dirigente que transforma os militantes em *estagiários* e *aspirantes* de maneira análoga à dos partidos políticos.

Ao privilegiar a luta econômica transforma lutas pela liberdade em retórica e refém da suposta igualdade sócio-política a ser alcançada no *futuro*, por meio de uma ação revolucionária conspiratória. Apesar de pretenderem adequar os meios aos fins, diferenciando-se da tradição marxista-leninista, resvalam para outras similitudes inesperadas. Professam sua fé na classe *explorada*, idealizando-a como sujeito histórico da transformação e subestimam a luta propriamente dita, aninhando-se no conceito de *organização popular*.

O anarquismo organizado *escolheu* entrar *por dentro* das instituições, considerar etapas a ser cumpridas, negociar soluções tópicas e desprezar as

lutas pela liberdade no mísero cotidiano estabelecido nas assujeitadoras relações de trabalho.

A anarquia começa no trabalho, nas invenções de liberdade que inibem e suprimem autoridades, e foi assim que surgiram as consistentes associações de trabalhadores. De maneira diferente dos demais socialistas, os anarquistas nunca se satisfizeram com as instituições e por isso nunca usaram da militância como uma profissão: vivem na luta e não *da luta*. Mesmo o sindicato teve seu momento e foi ultrapassado pelo corporativismo e as negociações das relações trabalhistas entre as suas lideranças e as burocracias gestoras da propriedade privada e estatal.

O *anarquismo social* prefere lutar pela libertação teórica da *classe* que pela própria liberdade de se libertar das relações de produção capitalista e das instituições burguesas. Faz da vida uma esquizofrênica existência de servidão cotidiana ao trabalho e de purgação de culpas misturando-se aos movimentos sociais em horários alternativos. Quando não, acolhem-se nas cooperativas para viver do trabalho voluntário de outrem em função do *momento histórico capitalista* e chamam a isso, convenientemente, de autogestão.

**o especifismo como política partidária**

Do ponto de vista metodológico mantém o que sempre foi contestado pelo anarquismo histórico que é a proximidade com o positivismo ao tomarem a sociedade como corpo, os grupos como órgãos, as ações condicionadas a diagnósticos e prognósticos de realidade, confundindo o *aspirante* a anarquista com o palavreado *teoria-prática* herdado do socialismo autoritário.

Buscam justificar e excluir a revolta, condicionando a existência da passagem do aspirante a militante à revelação da verdade pela elite *organizada*. Ainda que digam que os conceitos se produzem na prática esta está previamente atrelada à teoria e a uma *específica* consciência revolucionária. Instauram o anarquismo acadêmico valendo-se da notabilidade de seus intelectuais!

O *especifismo* é uma política partidária no movimento. Mesmo quando o partidarismo se apresenta como posicionamento ao lado da *classe* e dos *movimentos sociais*, perigosamente ele dá as costas para as outras *atitudes insurgentes*. Como os velhos socialistas esperam pelo *momento histórico* a ser determinado pela vanguarda esclarecida do anarquismo. São anarquistas, mas são pouco libertários!

Paladinos da justiça, donos da verdade moral, afirmam com determinação que é pelo *especifismo* que um simpatizante, um rebelde, um incomodado ascenderão definitivamente à restauração do juízo.

Seus brados contra as injustiças perpetuadas pela propriedade e o Estado alimentam o ressentimento que habita a vítima para que a organização possa ser viável e imprescindível, com votação, consenso, convencimento e omissões, muitas vezes silenciadas pelo medo.

Em outras ocasiões são estimuladoras para que o jovem militante cumpra sua *educação* burocrática e

receba certificação que o habilitará, mais tarde, a integrar partidos da ordem e ONGs, extraindo lucros políticos do ressentimento social, e desta maneira, compor o necessário para a manutenção e restauração da ordem burguesa e do estado das coisas. É no trânsito entre os vários grupos de influência e condução política que se mantém o funcionamento dos *fluxos* democráticos na sociedade capitalista de hoje.

O jovem militante ou aspirante envolvido com o movimento social recebe o atestado de ascensão na organização depois de avaliado pelos superiores e, desta maneira, passam para o outro círculo mais restrito com acesso a uma parte do segredo burocrático. Até quando? Até cessar a sua juventude, sua formação política ou profissional ou se solidificar sua condição de mentor das vítimas. Para o *anarquismo social organizado* só pode haver franqueza anarquis-ta quando o *militante* se espelhar em seus condutores *específi-cos*.

É possível anar-quismo sem prática social? Os demais anarquistas estão con-finados em laboratórios, em páginas de livros ou são fantasmas que ater-rorizam os puros e os justos? Durante muito tempo o anarquista esteve associado à imagem do baderneiro, do inconseqüente, do irresponsável, do agitador, do portador da doença infantil do esquerdismo. Agora, chega o anarquismo organizado para *identificar* e *acusar* os demais anarquistas com os mesmos e outros depreciativos em nome do quê? De uma sociedade igualitária modelar onde a disciplina e a autodisciplina não serão mais impostas, mas rousseaunianamente exercidas por cada um, por meio da delação em nome da verdade, do bom senso e da *responsabilidade social*.

**os insuportáveis *outros***

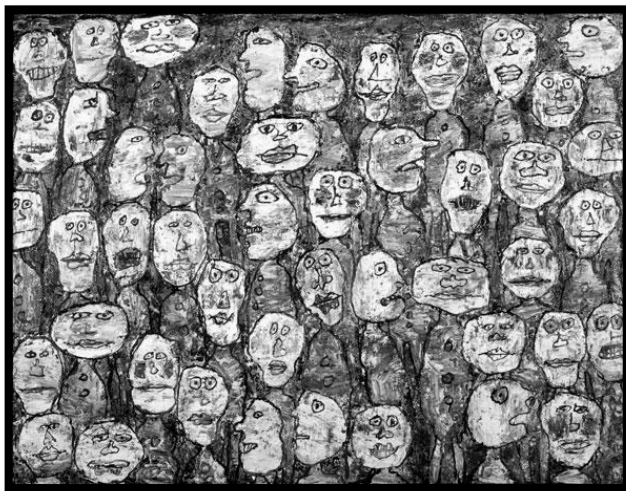
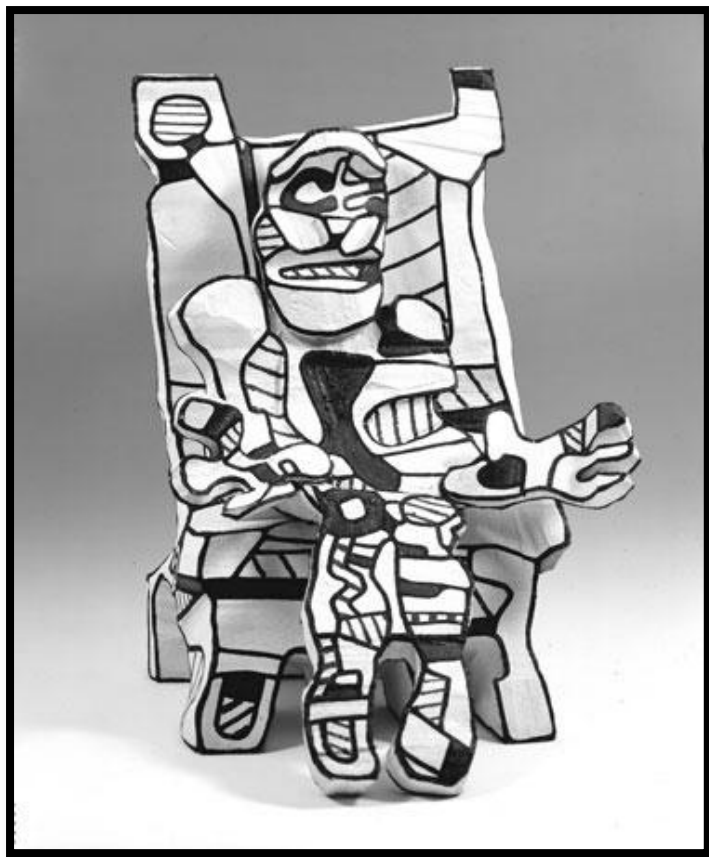
Aí chega um momento em que o anarquismo organizado *especifista* se apresenta condescendente com todos os demais anarquismos chamando-os de *sintetistas*, identificando-os como anarquistas, mas enfatizando que são *menos anarquistas* do que os organizados. Trata-se de uma artimanha *pluralista* que busca *hegemonia* para conduzir a todos em suas fileiras, teoria e determinação nas lutas.

São covardes pois admitem não possuírem força suficiente para impor seu programa, mas como os leninistas no século passado, quando tiverem a força nas mãos não vacilarão em anular os demais como *elementos retrógrados*. Que o diga Mahkno!

Confiam que a história está ao lado deles assim como a pátria está ao lado do soldado. Desejam crer que a luta pode se dar entre vanguardas como no caso da Revolução Russa e nos efeitos sobre a Revolução Ucrania-na, no embate entre dois líderes, a diplo-macia de dois *paizi-nhos* e seus exércitos.

A vitória na guerra é somente a prova histórica de uma ra-zão pretensamente universal e humanista, que o digam os mortos da Comuna de Paris, da revolução Russa, da Revolução Espanhola, dos movimentos anarquistas mundo afora.

A luta anarquista não requer provas, nem razão superior, mas liberdades construídas pela coragem dos guerreiros.

A violência na revolução não é prioridade de ninguém; é um golpe. Ela aparece inevitavelmente

em conservadores, fascistas, liberais, socialistas e seus exércitos.
Proudhon mostrou que não há revolução sem a restauração do soberano. A violência é o argumento legítimo da autoridade; a federação é a prática associativa dos anarquistas livres da *idéia* de revolução; é a prática da *revolução permanente* que não ousa dizer que a passagem para outra *sociedade* será pacífica em si e nem que a nova existência esteja aprisionada no conceito de revolução violenta. O que faremos será resultado de lutas e invenções de liberdades!
*Sintetismo* é um preconceito hegeliano que os anarquistas federativos e mutualistas nunca passaram perto. A série anarquia também se divide em autoritária e libertária. Isso não é fantasia! Relembremos os catecismos de Bakunin e Nietchaiev. Num catecismo não cabe quem não crê no dogma! Não confunda *não-organizativo* com espontâneo ou baderna; e minoria *ativa* com força reativa, vanguarda ou condutores da luta de classes. E não confunda, também, luta de classes com a *sua* luta, apartando-se dos demais anarquistas.

**adeus bolor!**
Levar a luta de classes no interior de uma suposta organização popular é desconhecer os combates e subestimar o povo, ou pior, superestimar a si mesmo e o *povo*. A luta de classes, conceito elaborado por Marx e mal digerido por Bakunin, é uma abstração criada pela teoria para se compreender a realidade: ela só existe na teoria. Não há como se aproximar ou se distanciar dela a não ser academicamente e como modelo explicativo para uma prá-tica revolucionária de restauração do soberano, chame-se rei, povo, Estado, pai, filósofo. Ainda bem que a luta anarquista não se confina nas experimentações de um século atrás e tampouco em teorias!
Que o *anarquismo organizado, social e especifista* faça o que quiser de si e de quem a ele se imantar. Mas deixe os demais anarquismos livres de seus conceitos, juízos e profecias!

Numa época de conservadorismo moderado a urgência está em inventar um povo e não se imiscuir em emboloradas organizações populares. O povo anarquista habita o planeta, inventando espaços de liberdade que não estão e nem estiveram enjaulados numa teoria. Para existir os incontáveis movimentos anarquistas é preciso uma atitude libertária. ☼

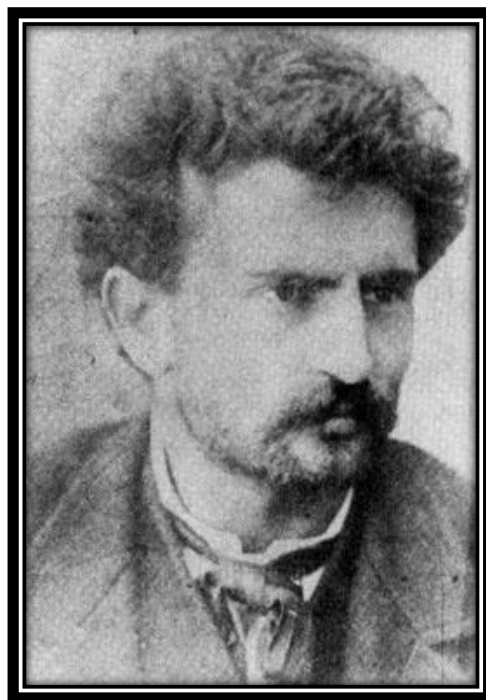
[*] Edson Passetti e Acácio Augusto são do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária).

# ERRICO MALATESTA E A ORGANIZAÇÃO ANARQUISTA COMO PRÁTICA DE LIBERDADE (1ª PARTE)

NILDO AVELINO*

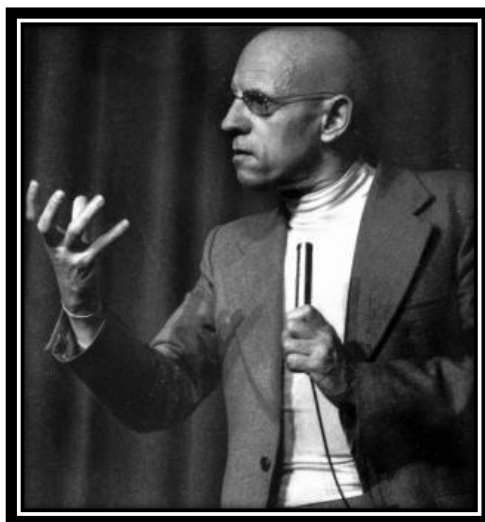
**Introdução**

No final do século XIX e começo do século XX, um problema importante ocupou as páginas da imprensa anarquista: o princípio da organização e suas conexões com a dominação política. Donzelot (1994:59) mostrou como o tipo de racionalidade política que as teorias do contrato social colocavam em funcionamento, em virtude da sua articulação com a noção de igualdade política, provocava uma flagrante oposição, agravada a partir de 1848, entre o registro político e econômico na medida em que tornava evidente a anulação mútua que os termos soberano e assalariado provocam um ao outro. Deste impasse em que se encontrou a governamentalidade republicana decorre um deslocamento através do qual as críticas contra as teorias contratualistas são assimiladas pelas escolas do direito social a partir do final do século XIX. Ocorre, pela primeira vez na história, uma tentativa de neutralização política da *questão social* a partir de práticas de organização popular. A organização, não mais o contrato, torna-se o novo princípio de racionalidade governamental que deveria ser aplicado para reduzir os antagonismos sociais suscitados pelas reivindicações populares que colocavam Estado e indivíduo num face a face. Esta problemática da organização como estratégia de dominação atravessa todo o século XX, perpassa o socialismo e o fascismo, e constituiu uma das maiores inquietações do anarquista italiano Errico Malatesta, formando o pano de fundo do seu *anarquismo organizador*.

O termo "anarquismo organizador", no entanto, introduz um problema espinhoso e bastante controverso, na medida em que anarquia e organização parecem designar duas práticas opostas. No seu léxico do anarquismo, Daniel Colson (2001:217) descreve a noção de organização como

Errico Malatesta

um "termo infeliz, emprestado da biologia para designar os agrupamentos *militantes* (...) e o laço que os une. Rudimentar, essa noção tende a isolar os elementos, a hierarquizá-los (as mãos, a cabeça, o baixo, o alto etc.) e a submetê-los a um todo que lhes assinalaria sua função e seu valor". Além disso, a noção de organização, que Malatesta esforçou-se em distinguir e preservar, não deixou de causar efeitos historica-mente bastante ambíguos. Maurizio Antonioli (1999b:130) observou como "o anarquismo organizado, o assim chamado 'partido'[1] nas suas diversas articulações autônomas, modificava gradualmente a própria fisionomia, nem tanto porque 'menos subversivo' e 'mais

educativo', mas porque se apresentava (...) combatendo com as armas civis da organização, da propaganda e da ação popular coletiva". No final do século XIX e começo do XX, o reconhecimento formal da liberdade de associação por certos governos liberais abriu a possibilidade de uma existência "legal" ao movimento anarquista. O historiador Pier Carlo Masini (1974:153) menciona como o Ministro do Interior italiano Giuseppe Zanardelli desenvolveu "o princípio da mais ampla liberdade de associação, fazendo-se defensor da fórmula 'reprimir não, prevenir', pronunciada pelo Presidente do Conselho Cairoli". Ainda que na prática o discurso de Zanardelli não contemplava os anarquistas internacionalistas, condenados e perseguidos sob acusação de *associazione di malfattori*, permanece o fato de que, como notou Antonioli (1999a:72), "a questão da organização inseria-se no quadro de um discurso mais amplo, como aquele relativo às modalidades da presença anárquica no tecido político geral". Vê-se a organização anarquista, ao reclamar o direito a uma existência pública e civil, tender para a rejeição como negativas daquelas formas de recusas e contraposições diretas contra a sociedade. Essa ten-dência suscitou uma oposição resoluta por parte dos anarquistas anti-organizadores, temerosos de que a "constituição do partido determinasse uma institucionalização do movimento e, consequentemente, a pacificação da tensão revolucionária" (Id.).

Assim, parece não haver inteligibilidade possível ao "anarquismo organizador" malatestiano fora de uma prática de su-bordinação e hierarquia. Teria sido a noção de organização anarquista uma estratégia de poder da qual os anarquistas não compreenderam a lógica, um dispositivo que os levou a reproduzir racionalidades autoritárias no interior mesmo de suas práticas? Esta me parece uma conclusão apressada por duas razões. Primeiro porque seria preciso livrar-se da continuidade fácil do sentido, livrar-se das semelhanças do já dito, das identidades textuais, da proximidade das proposições. Como afirmou Foucault (2002a:163), "o fato de que duas enunciações sejam exatamente idênticas, formadas pelas mesmas palavras usadas no mesmo sentido, não autoriza que as identifiquemos de maneira absoluta." Evitar buscar no enorme amontoado do já dito semelhanças que anunciam previamente antecipações, ecos, repetições. Preferir, antes, a descrição dos discursos enquanto práticas portadoras de regularidades: privilegiar os usos. Segundo porque a própria idéia de organismo que conhecemos se impôs somente a partir do século VI, sobretudo a partir do V a.C. Em Homero a noção de corpo como unidade não designava um *corpo vivo*, mas o defunto. Deve-se isso ao fato de que o pensamento pré-socrático exprimia as coisas na sua dimensão da *multiplicidade*, é somente com o nascimento do socratismo que a multiplicidade das coisas passa a ser considerada a partir de uma ótica da *unidade* conceitual. De maneira que em Homero a noção de organismo como unidade, como corpo com órgãos, servia para designar o corpo morto ou cadáver, uma vez que nele

Michel Foucault

> desaparecem as múltiplas funções diferenciadas dos vários órgãos e, portanto, eles se identificam, por assim dizer, no não ser mais o que eram, enrijecendo-se e confundindo-se na imobilidade da morte (...) todos os membros, todos os órgãos e todas as funções físicas do homem tornam-se iguais no seu não ser mais o que antes eram, e portanto podem ser repre-

sentados unitariamente com o termo *soma*, corpo exânime, defunto (REALE, 2002:21).

Como notou Reale (Idem), para Homero no homem vivo tinha-se exatamente o contrário: "*uma multiplicidade* de órgãos com suas variadas e diferenciadas atividades e funções vitais." Multiplicidade que Homero jamais pretendeu unificar numa representação sintética "*como a unidade de uma identidade (como um-nos-muitos)*, ou seja, *como uma identidade que se desdobra nas diferenciações de órgãos e funções de vários gêneros.*" Este perspectivismo era encontrado também na arte grega, considerado aquilo que distingue nitidamente, em termos artísticos, o período clássico, marcado pelo nascimento do socratismo, do período arcaico. Na arte grega do período clássico tem-se o modelo da figura humana que se impôs posteriormente à arte ocidental: a unidade perfeita, o todo constituindo a regra que governa e harmoniza as partes. Ao contrário, como menciona Reale, na arte grega arcaica o corpo humano não aparece como conjunto unitário harmônico, mas cada parte é representada no que lhe é particular. Procurando distinguir a representação clássica da representação arcaica da figura humana, os estudiosos utilizaram as noções "hipotaxe" e "parataxe" que constituem duas perspectivas diferentes de pensamento: "a primeira, com a *subordinação*, implica nexos lógicos precisos; a segunda, ao contrário, com a *coordenação*, implica justaposição e sucessão, sem explicitação dos nexos lógicos que ligam as partes". Na imaginação paratáxica "as partes individuais não são mais unidas entre si de modo hipotáxico, mas existem uma ao lado da outra de modo autônomo, como partes características, cada uma delas dotada de vida própria e de sentido autônomo" (Idem:22-23). Seja na pintura paratáxica, seja na narrativa de Homero, constata-se esta analogia: em ambas "o homem não é representado como unidade orgânica, mas na articulação de seus membros, com um surpreendente pormenor analítico" (Idem:30). Foi esta disposição que a revolução socrática inverteu. Em Homero o corpo representava não somente o "cadáver", mas também o *si* próprio do homem, enquanto que a alma (*psychai*) representava o "ser do ter sido" e se precipitava no Hades após a morte. Em Sócrates, ao contrário, será a alma que constituirá o *si* próprio do homem, daí o tema do conhecimento de si socrático encontrar seu vértice no cuidado da alma.

A inversão socrática conheceu uma grande fortuna no ocidente: após ser retomada, revirada e reinvestida pelos saberes cristãos, o corpo aparece finalmente como objeto de renúncia e mortificação, como fonte de pecado e como objeto de sujeição, controle e fonte de perigo. Mais tarde é ainda a ótica hipotáxica quem colonizará o saber biológico. Como mostrou Foucault (2000b:363), a idéia de organismo e de organização marca, com Cuvier, a passagem da história natural para a biologia, quando a noção passa a designar um conjunto de órgãos que estão ligados a funções que mantêm com eles uma relação de subordinação funcional. A função desempenha no organismo um papel de comando e de determinação, provocando um movimento para apreender na profundidade do corpo as relações que ligam os órgãos mais superficiais aos que desempenham um papel mais essencial. Com isso, a biologia foi capaz de definir para os seres vivos uma espécie de lei interior, uma essência soberana. Desde então o organismo, o corpo organizado entendido como ser abstrato objetivado pela biologia e destinado a colonizar o *corpo vivo*, faz "extravasar – e largamente – a função em relação ao órgão" e submete "a disposição do órgão à soberania da função. Dissolve-se, se não a individualidade, pelo menos a independência do órgão".

Meu argumento é que é possível conferir outra inteligibilidade à noção de organização no anarquismo fora desta imagem hipotáxica que a palavra evoca de maneira quase automática. Quero mostrar que no anarquismo organizador de Malatesta está em jogo um outro tipo de prática que não implica os pressupostos biologisantes da noção de organização, e que seria impreciso e insuficiente reduzir sua inteligibilidade nesta direção[2]. De resto, ele mesmo afirmou em 1922, ao referir-se a um discurso pronunciado em 1876 no congresso da AIT, em Berna, estar sob a "influên-

cia da então prevalente filosofia positivista". Naquela discurso, Malatesta descreveu a sociedade como "corpo orgânico vivo no qual os homens eram as células concorrendo solidariamente pela vida e desenvolvimento do todo." (apud Guillaume, 1910:195) Em 1922, entretanto, reconhece ter caído "na contradição na qual se debatem todos os chamados deterministas (...) logo que consegui subtrair-me da influência dos sociólogos organicistas e dos prejuízos científicos, que prevaleciam entre os reformadores sociais de todas as escolas (socialistas, anarquistas e outras), apressei-me a recusar e a refutar as teorias das quais fiz eco naquele congresso" (1975b:141).

**Anarquia e organização**

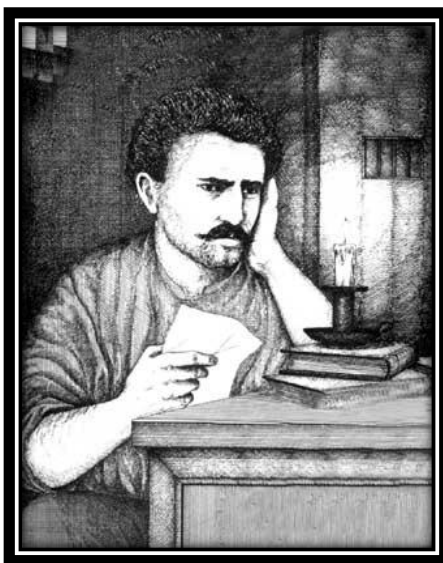
Procurando estabelecer pontos em comum entre a reflexão de Malatesta e a de Gramsci, Carl Levy (1999:181) apresentou ambos autores compartilhando da ideologia produtivista. Assim como Lênin e Gramsci, Malatesta "enfatizou a importância de adquirir o controle das funções sociais dadas previamente pelo Estado". De modo semelhante a Gramsci, "Malatesta viu a necessidade não precisamente de substituir o Estado atual com novos arranjos, mas de 'abolir os obstáculos existentes nas instituições para a transformação revolucionária'". Trata-se de uma comparação simplificadora. Com efeito, Gramsci (1974:27) se queixava da propaganda anarquista contra a disciplina de partido, e dizia que se essa propaganda era ineficaz entre os trabalhadores de Turim, devia-se ao fato de que ali encontrava-se uma disciplina que tinha "sua base histórica nas condições econômicas e políticas em que se desenvolveu a luta de classes". Malatesta (1975a:49), ao contrário, escrevia em Abril de 1920: "Disciplina: eis a grande palavra com a qual se paralisa a vontade dos trabalhadores conscientes". Estava em jogo duas concepções opostas de organização.

Malatesta (1975c:234) criticou duramente o otimismo de Kropotkin formulado na sua concepção comunista anárquica, que considerava "demasiado otimista, demasiado ingênua, demasiadamente confiante nas *harmonias naturais*". Dizia que Kropotkin "tinha aceite a idéia, comum então entre os anarquistas, de que os produtos acumulados da terra e da indústria eram de tal forma abundantes que por muito tempo não seria necessário preocupar-se com a produção". Com isso, Kropotkin colocou o consumo como problema imediato e afirmou, "que para fazer triunfar a revolução era necessário satisfazer de modo rápido e amplo as necessidades de todos, e que a produção seguiria o ritmo do consumo". Decorre daí a expressão fortemente difundida *tomar da abundância*, expressão colocada em moda por Kropotkin e que se tornou "a maneira mais simples de conceber o comunismo", porque precisamente "a mais apta aos prazeres da multidão" e por isso "a mais primitiva e a mais fortemente utópica" (Ibid.:376-377).

> Era absurdo, mas era atraente e por isso foi rapidamente acreditada e aceite. Era muito cômodo para a propaganda poder dizer: "Vocês sofrem a fome, têm penúria de tudo, enquanto os armazéns e os mercados estão plenos de coisas que não servem a ninguém; precisam apenas estender a mão e tomá-las". O sucesso destes opúsculos entre os anarquistas foi enorme. (...) Procuramos nos opor à corrente, mas com pouco sucesso. O talento literário e o alto prestigio da personalidade de Kropotkin fizeram aceitar pela maioria a infeliz fórmula *tomar da abundância* [*presa nel mucchio*] ("la prise au tas") e a maioria, certamente interpretando de modo grosseiro o pensamento de Kropotkin, não duvidou que a *abundância* existisse e que fosse praticamente inexaurível (Ibid.:264).

Mas a ingenuidade otimista de Kropotkin colocava em jogo a própria realização da anarquia, pois supunha o ato revolucionário de eliminação das forças materiais defensoras do privilégio como suficiente para sustentar práticas anarquistas. Com isso, "muitos deram importância exclusiva ao fato insurrecional sem pensar naquilo que é preciso fazer para que uma insurreição não permaneça um ato de violência reacionária", e viram

nas "questões práticas, nas questões de organização, no modo de prover o pão cotidiano (...) questões ociosas: são coisas, diziam, que se resolverão por si, ou as resolverão a posteridade" (Ibid.:241). Foi em oposição a esta tendência que Malatesta sustentou a positividade revolucionária não na eliminação dos obstáculos, mas na própria organização anarquista, afirmando que "é o *modo de construir* aquilo que constitui propriamente o *anarquismo* e o distingue dos socialistas. A insurreição, os meios para destruir são coisas contingentes, e a rigor poder-se-ia ser anarquista sendo igualmente pacifista, como é possível ser socialista sendo insurrecionalista" (Malatesta, 1975a:64).

A "abolição dos obstáculos" mencionada por Levy é, portanto, coisa meramente contingente. O que deve distinguir efetivamente os anarquistas são seus métodos de organização. Aqui está a razão pela qual Malatesta deu à organização um grande destaque na sua reflexão, colocando-se desde muito cedo ao lado dos chamados anarquistas "organizadores" em oposição aos anarquistas "anti-organizadores". A tendência anti-organizadora teve uma presença marcante na década que se seguiu entre os anos de 1880 a 1890, segundo Adriana Dadà (1984:46) alimentada, de um lado, pela repressão indiscriminada de qualquer atividade subversiva e, de outro, pela esperança de uma revolução iminente, para a qual bastava uma ação violenta e exemplar. "A prática insurrecionalista tinha, com efeito, ativado o mecanismo insurreição/ repressão/novas insurreições, jogos de forças menores, e provocou atos de revolta totalmente indiferentes a todo vínculo com ações enquadradas em uma perspectiva estratégica, transformada pouco a pouco na indiferença por toda forma de discussão e organização que ligasse e coordenasse a atividade insurrecional e revolucionária em geral". Aqui é preciso acrescentar, como apontou Maurizio Antonioli (1999a:56), a resposta formulada pelos anarquistas durante o congresso de Londres, em 1881, contra as formas de organização do socialismo *legalitário*. Nele Carlo Cafiero insistiu "sobre a necessidade de dar vida a 'círculos independentes uns dos outros, coligados pelos fins comuns da ação', e insistiu na necessidade de dispersar sobre o território os núcleos vitais do anarquismo para subtraí-los à repressão do Estado". Foi a conjugação destes fatores que levou o anarquismo de uma recusa contingente da organização para a negação de qualquer forma de organização, negação que ganha valor de princípio de ação e faz do individualismo não somente uma "prática válida de luta no presente, mas ao mesmo tempo uma característica essencial da sociedade pós-revolucionária" (Dadà, 1984:46).

Errico Malatesta

Precisamente nesse contexto Malatesta traça sua definição de anarquia como "organização sem autoridade", formulada em *La Questione Sociale*, de Florença, em 1884, primeiro periódico que dirigiu. Afirmando que numa organização sem autoridade o governo se torna um *non sense*, sustenta, entretanto, para que essa organização se realize e exista, é preciso um método que funcione como timão necessário para dirigir a navegação anárquica.

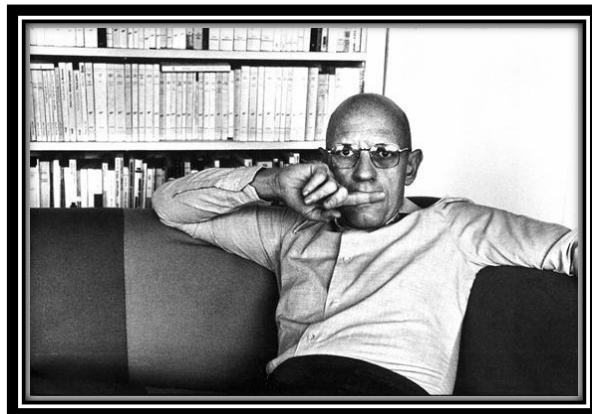
> Anarquistas nas finalidades, porque acreditamos que apenas com a anarquia a humanidade poderá alcançar o bem-estar e a paz (...), nós somos igualmente anarquistas no método, porque acreditamos que uma autoridade constituída, um governo qualquer será sempre e fatalmente um obstáculo para o triunfo do princí-

> pio de solidariedade, uma razão para o eterno retorno [*corsi e ricorsi*, concepção da história cíclica de Vico] na civilização, de alternâncias de revoluções e reações (Malatesta, 1884).

Considerou a recusa do princípio de organização um erro provocado pelo exagero da crítica anarquista à organização e a identificou com a autoridade. Segundo Malatesta, muitos anarquistas, por "ódio à autoridade, rejeitaram qualquer organização, sabendo que os autoritários designam com esse nome o sistema de opressão que desejam constituir" (Malatesta, 1889a). Todavia, aquilo que os autoritários chamam organização "é simplesmente uma hierarquia completa, legiferante, que age em nome e no lugar de todos"; ao contrário, o que os anarquistas entendem por organização "é o acordo que se faz, em virtude dos interesses entre os indivíduos agrupados para uma obra qualquer; são as relações recíprocas que derivam das relações cotidianas que os membros de uma sociedade estabelecem uns com os outros". A organização anarquista, segundo Malatesta, "não tem lei, nem estatutos, nem regulamentos que o indivíduo é obrigado a subscrever, sob pena de um castigo qualquer; essa organização não possui nenhum comitê que a represente, os *indivíduos* não são ligados a ela pela força, mas permanecem livres e autônomos para abandonar a organização quando ela quiser substituir sua iniciativa" (Id.). Com essa percepção, reconheceu na lendária Primeira Internacional, "malgrado toda sua terminologia antiautoritária, malgrado as lutas combatidas e vencidas em nome da autonomia e da liberdade", uma organização atravessada de autoritarismo desde sua origem até sua morte. "A Internacional em seu nascimento imitou a organização do Estado: Conselho Geral (*governo central*) com os secretários gerais para cada país (*ministros*); conselhos regionais, provinciais etc. (*governos cantonais* etc.); congressos gerais, regionais etc., com direito de fazer leis, aceitar ou rejeitar programas e idéias, admitir ou expulsar indivíduos ou grupos (*parlamentos*)" (Malatesta, 1889b). Foi em virtude de exemplos como o da AIT que os anarquistas não mais souberam distinguir a "organização em si do fundo autoritário que a deturpava, e começaram a predicar e a experimentar a desorganização, querendo transformar o isolamento em princípio, o desprezo dos compromissos assumidos e a não solidariedade, quase como se fossem uma conseqüência do programa anarquista, quando na verdade são sua negação" (Id.). Para Malatesta, os anarquistas pensando combater a autoridade não perceberam que atacavam o próprio princípio de organização, e passaram a agir de maneira como se para combater a autoridade do Estado fosse necessário o retorno a um modo de vida selvagem. Pretendendo deixar livre campo para a iniciativa individual, produziram isolamento e impotência. Era preciso, portanto, ao invés de negar a organização, organizar-se "em modo perfeitamente anárquico, quer dizer, sem nenhuma autoridade, nem evidente nem mascarada" (Id.).

**Questão Social**

Foi esta concepção de organização anarquista que Malatesta sustentou contra os anarquistas anti-organizadores. Para apreender todo seu alcance, é preciso apreendê-la além do debate no interior do anarquismo, ampliando o contexto de sua problemática, e perceber como, a partir da segunda metade do século XIX, começa a se desenhar uma nova estratégia política que encontrou precisamente no princípio da organização o campo do qual retirou os instrumentos de análise. Esta estratégia chamou-se *questão social*: um sentido importante e novo emprestado à pobreza, durante as agitações revolucionárias do final do século XVIII, que colocava frequentemente um desafio e uma *questão* a ser resolvida. Sentido que se tornou "uma das grandes questões de interesse público e ocupou nos espíritos um lugar real e simbólico no qual estavam em jogo as chances da nova ordem social e a obsessão de seu fracasso. Assim nasce a *questão social*, espaço discursivo e prático ao mesmo tempo, designando os problemas que a miséria finalmente coloca à sociedade" (Procacci, 1993:13). A questão social, que tinha inquietado os revolucionários de 1789, reaparece no cenário político, violenta e ameaçadora, impelida pelos

efeitos da revolução de 1848 quando entra em cena uma forma suprema de violência operária para a sociedade liberal. Tocqueville (1991:91-92) impressionara-se pelo caráter popular da revolução que acabava de ser realizada, um "caráter que eu não diria principal, mas único e exclusivo; a onipotência que havia dado ao povo propriamente dito, ou seja, às classes que trabalham com as mãos, sobre todas as outras". Este caráter fazia a revolução de fevereiro figurar como realizada "inteiramente à margem da burguesia, e contra ela". Esta violência que alarmou Tocqueville estava ligada igualmente ao surgimento de um ilegalismo popular novo. Nesta mesma época, as ilegalidades conheceram um desenvolvimento a partir de novas dimensões que portavam os efeitos da revolução de 1848, incorporando movimentos que entrecruzaram "os conflitos sociais, as lutas contra os regimes políticos, a resistência ao movi-mento de industria-lização, os efeitos das crises econômicas" (Foucault, 2000a:227). Tendo sido uma prática limitada a ela mesma, a partir de 1848 as ilegalidades populares ganham uma dimensão de "lutas diretamente políticas, que tinham por finalidade, não simplesmente fazer ceder o poder ou transferir uma medida intolerável, mas mudar o governo e a própria estrutura do poder" (Id.). Segundo Foucault (2009), no período que compreende os anos de 1825 a 1848 uma coisa era evidente: a percepção de que se estava "na guerra social, não na guerra de todos contra todos, mas na guerra de ricos contra pobres, de proprietários contra os que nada possuem, de patrões contra proletários." Daí a expressão de Tocqueville (1991:92) segundo a qual, em 1848, foi "extraordinário e terrível ver exclusivamente nas mãos dos que nada possuíam toda uma imensa cidade cheia de tanta riqueza".

Michel Foucault

A filosofia da revolução foi o socialismo que, após ter suscitado a guerra entre as classes, continuou sendo seu "caráter mais essencial e a lembrança mais temível" (Ibid.:95).

Tocqueville estava certo. Foi a temível lembrança do radicalismo de 1848 que esteve presente na fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, radicalismo atualizado pela figura de Mazzini cujo republicanismo democrático, tão temido pela monarquia italiana, nutrira-se dos antecedentes parisienses e continha uma profunda aversão pela monarquia liberal de Luís Felipe. Mazzini considerava a monarquia liberal particularmente insidiosa por dar ao povo a esperança de uma mudança significativa realizada através de reformas moderadas e constitucionais. Seu radicalismo afastou-o dos carbonários, "que preferiam a cooperação com os monarquistas moderados", e o levou a fundar *La Giovine Itália*, em 1831 (Sarti, 2000:64), aproximando-o também de Bakunin, em 1861, quando os dois revolucionários se encontraram em Genova para discutir o apoio comum que dariam à insurreição polonesa. Este mesmo radicalismo o lançará nas filas da AIT em 1864, acolhedora do élan de 1848 vindo também com os franceses refugiados em Londres, nem partidários de Blanqui nem de Proudhon, e com os delegados internacionalistas da Suíça francesa.

Em suma, a revolução de 1848 foi um momento de crise da governamentalidade republicana e de reformulação da sua racionalidade política. Foi um acontecimento que colocou a noção de soberania num impasse: projetou a sombra perigosa da revolução de 1793 como obra incompleta, na medida em que era evidente o não cumprimento da promessa rousseauniana da transferência da soberania do príncipe para o povo, reacendendo

na sociedade o fogo de múltiplas batalhas. Colocou em jogo a legitimidade do poder central e tornou manifesta a fragilidade do novo fundamento do poder saído da Revolução Francesa. Enfim, definiu a questão social nos seguintes termos: "como reduzir a distância entre o novo fundamento da ordem política e a realidade da ordem social, com a finalidade de assegurar a credibilidade da primeira e a estabilidade da segunda, caso se queira evitar que o poder republicano seja novamente investido de desesperanças desmedidas e vítima do desencantamento destruidor desses mesmos que deveriam defendê-lo?" (Donzelot, 1994:33). A resposta foi encontrada no preenchimento de um estranho vazio existente entre indivíduo e Estado e que, liberais e conservadores concordavam, provocava um excesso de Estado. Ambos perceberam "um deslocamento ou um desaparecimento dos corpos e das associações que agregavam localmente os indivíduos e que, desse modo, intercalavam-se entre eles e o Estado. A rápida redução da existência destes corpos, ou pelo menos da sua capacidade de controlar os indivíduos, colocou-os numa relação de face a face direta com o Estado" (Ibid.:57). Era um vazio causado pela perda de uma certa organização da sociedade, com seus laços, suas hierarquias, suas influências tradicionais, suas relações de subalternação, de paternidade etc., e que deixava unicamente ao Estado a tarefa de se ocupar dos indivíduos. O resultado era um excesso de Estado como fonte inevitável de conflitos que arriscavam a legitimidade da soberania da república e reacendiam o fogo revolucionário de 1793. Procacci (1993:288) mostrou como, depois da revolução, teve início uma estratégia de neutralização da revolta popular que tomou como encargo o *fator organizacional*. "Pela primeira vez, com efeito, uma tentativa de neutralização política consistia em tentar organizar o povo: e isso certamente porque as reivindicações populares às quais o governo devia fazer frente comportavam uma demanda de organização. Mas, também, porque uma nova racionalidade política via, finalmente, na organização uma maneira de governar". As associações e os clubes operários apresentavam a vantagem de fazer da organização um hábito e de reduzir o antagonismo social. As organizações criadas pelo Estado canalizavam o movimento popular e encontravam na sindicalização dos operários "uma maneira de neutralizar a reivindicação de um direito individual ao trabalho" (Ibid.:289). A partir de estratégias de organização, procurou-se desarmar politicamente os antagonismos entre proprietários e não-proprietários. Adveio a idéia de *dever social* pensada como moral ativa do cidadão como novo sujeito da sociedade civil, um dispositivo visando amortecer o potencial de ruptura da miséria e reinscrever as relações políticas no interior do corpo social num registro em que se encontram despolitizadas. "A associação tornava-se ao mesmo tempo um modo de resistência contra as tendências despóticas do poder numa sociedade democrática, e uma prática socializada do poder, um tipo de via direta da educação dos cidadãos ao *self-government*" (Ibid.:311).

**Solidarismo e Direito Social**

É neste momento que, para conferir ao Estado um fundamento a sua intervenção, emerge a noção de solidariedade com Durkheim, articulando a técnica do direito social, entendido como modalidade de ação, com a fórmula da *negociação* como procedimento capaz de resolver na sociedade os conflitos. A partir da articulação entre solidariedade, direito social e negociação, "constitui-se um modo especifico de organização da sociedade, *o social*, na intersecção do civil e do político" (Donzelot, 1994:72). O *social* foi uma invenção estratégica de pacificação das relações na sociedade, que implicou um sistema de direitos e de práticas, ganhando um plano de consistência com o nascimento da sociologia como disciplina científica, sobretudo com o aparecimento da obra *Da divisão do trabalho social*, em 1893, de Durkheim, e sua noção de "solidariedade orgânica". O problema era perceber como na liberdade de associação, concedida pelo governo aos sindicatos operários para reforçar seus laços sociais corporativos, ou na intervenção que o Estado exercia nas famílias operárias para a proteção da infância, através do dispositivo escolar, perceber como essas ações (ou interações)

poderiam levar em conta também o interesse social do indivíduo. "Possuiria esta política uma coerência de conjunto, um fundamento durável, um horizonte?" (Ibid.:79) A resposta foi encontrada na imagem da sociedade como vasto organismo dotado e funcionando através de uma solidariedade orgânica de suas partes. Desde então, todos os fenômenos de ruptura, do suicídio aos conflitos entre patrões e operários, aconteciam menos em razão da estrutura social do que por um estado de imperfeição de suas representações e laços sociais. Durkheim fornece um fundamento científico para a intervenção do Estado na sociedade a partir de sua teoria da solidariedade que é rapidamente acompanhada, no final do século XIX, pelo funcionamento de um formidável "equipamento coletivo em matéria de ensino, de saúde, de energia, de comunicações, aumentando consideravelmente o papel da administração e seu peso sobre a sociedade" (Ibid.:87).

Donzelot sugere que, a partir desta invenção estratégica da solidariedade, o principal problema político esboçado no final do século XIX foi a exigência de encontrar, frente a crescente expansão das atividades do Estado, uma tática capaz de atuar de tal "modo que sua autoridade não fosse reduzida e que não se chocasse contra a crítica cada vez mais virulenta de seu arbítrio. Questão aguda na medida em que a chama anarquista no final do século alcançava então seu apogeu" (Ibid.:88). Como validar, portanto, a intervenção do Estado e toda a extensão de seu poder, fazendo ao mesmo tempo com que esse poder seja aceito por aqueles sobre os quais ele é exercido? Como conservar o princípio da autoridade na sociedade de maneira que seu monopólio, a fonte da qual ele emana, sua origem, apareça como vindo de toda parte e de parte alguma? O que está em jogo é toda a problemática da positividade do exercício do poder. Emergem duas noções importantes neste debate: a noção de *serviço público*, com Léon Duguit, e a noção de *instituição*, com Maurice Hauriou, ambos teóricos do direito social.

Para Duguit, a filosofia subjetiva do direito, herdeira dos códigos napoleônicos, conferia ao indivíduo o verdadeiro fundamento do direito, e via no Estado, tal como Rousseau, uma espécie de "eu comum" dotado de uma subjetividade coletiva. A conseqüência disso era o inevitável conflito do primeiro contra o segundo. Este germe de contradição e de luta foi o que os homens da revolução introduziram involuntariamente no sufrágio universal. "Eles criaram a igualdade política, mas não a igualdade econômica, suprimiram os privilégios políticos mas não os econômicos. Daí um conflito fatal, uma antinomia profunda" (Ibid.:91). Realista, Duguit afirmava que todo poder, qualquer que seja seu modo de legitimação, implica sempre uma relação de dominação. Neste sentido, é preciso notar que a antiga soberania política foi apenas transferida da monarquia para a república, conservando, em beneficio dessa última, um poder político ilimitado. "Porque o Estado é a soberania concentrada de todos, nada e ninguém poderá lhe resistir. E isso mostra bem o quanto o princípio da soberania é pouco jurídico" (Ibid.:92). O Estado considerado objetivamente, dizem os teóricos do direito social, não é jamais outra coisa que o fato de "um certo número de pessoas disporem livremente de maior força de constrição. O Estado não é outra coisa que poder" (Ibid.:93). Por isso, é preciso fazê-lo reconhecer obrigações positivas por meio da colocação em funcionamento de equipamentos coletivos produtores de solidariedade social; fazer o Estado operar não como um eu comum ou sujeito soberano, mas condicionar seu exercício às modalidades de *serviços públicos*, nos quais os indivíduos não estejam mais do que integrados em uma função. Já a noção de *instituição*, de Hauriou, constituiu um aperfeiçoamento da noção de *serviço público* de Duguit, e procurou estabelecer o fundamento da autoridade do Estado sobre cada um de seus membros e os limites dessa autoridade. Pensando a sociedade a partir de seu próprio movimento, Hauriou procurou "articular os direitos e os deveres dos indivíduos, das coletividades e da potência pública de um tal modo que respeitassem o princípio – necessário para a ordem – segundo o qual uma força domine as outras, e o princípio – necessário ao equilíbrio – segundo o qual uma força dominante possa ser moderada por forças menores, mas capazes de

fazer jogar relativamente sua presença" (Ibid.:97). A *instituição* seria a realidade deste conjunto regulador de ordem e equilíbrio.

Os dois teóricos do direito social perceberam o perigo quase inevitável que resultava do exercício do poder do Estado apoiado sobre a noção de soberania. Concluíram que, se o procedimento do sufrágio pode e deve ser realizado sobre essa noção democrática de soberania individual, o exercício do poder, por sua vez, deve desembaraçar-se dela tanto quanto possível. Curiosamente, esses teóricos tinham muita clareza de que, dissipadas as ilusões que faziam com que o exercício do poder emanasse da vontade de todos, imediatamente "o Estado aparecia na sua realidade de potência bruta, arbitrária, opressiva: força pura que tão só pode se justificar por sua submissão a uma regra de direito, uma regra que deve procurar dissolvê-lo de maneira eficaz na realização da solidariedade da sociedade". Assim, propunham uma descentralização capaz de transformar o exercício arbitrário do poder sob a forma de serviços públicos disseminados pela sociedade com o objetivo de organizar sua coesão. "O Estado perderia sua arbitrariedade dissolvendo-se progressivamente no processo de construção de uma sociedade solidária" (Ibid.:101). Mas era preciso ter a prudência de não eliminar a potência especifica do Estado, sua potência pública, e para isso articulou-se público e privado em uma "teoria da autoridade fundada sobre a perenidade das instituições como fonte do seu poder de constrição, reduzindo a possibilidade de seu questionamento" (Ibid.:103). Em outras palavras, os teóricos do direito social encontraram um princípio de limitação positiva do poder do Estado.

Foucault mostrou a importância que teve essa nova técnica do direito para a governamentalidade dos indivíduos. Ela permitiu indexar a governamentalidade não mais simplesmente ao mercado, como queria Quesnay com seu *Quadro Econômico* fisiocrata, nem indexá-la à noção jurídica do contrato social, como queria Rousseau e sua soberania como vontade geral. "A governabilidade ou a governamentabilidade desses indivíduos que, na qualidade de sujeitos de direito, povoam o espaço da soberania, mas que são ao mesmo tempo nesse espaço de soberania homens econômicos, sua governamentabilidade não pode ser assegurada, e não pode ser assegurada efetivamente, mais do que pela emergência de um novo objeto": a sociedade civil funcionando como campo de referência para governar, "segundo certas regras de direito, um espaço de soberania que tem a infelicidade ou a vantagem, como vocês quiserem, de ser povoado de sujeitos econômicos" (Foucault, 2004:298-299). A sociedade civil foi ao mesmo tempo o princípio teórico e prático que permitiu ao governo exercer sua autoridade fora do quadro jurídico da teoria da soberania e do registro da dominação. De que modo? A sociedade civil foi pensada como matriz permanente de poder político, na medida em que estabelece um laço entre indivíduos que são concretamente diferentes entre si. São essas diferenças que vão induzir e determinar espontaneamente, na sociedade, divisões de trabalho que não são somente produtivas, mas divisões de trabalho que são políticas, divisões no plano dos processos decisórios.

> Uns darão sua opinião, outros darão ordens. Uns refletirão, outros obedecerão. "Anteriormente a toda instituição política, diz Fergunson, os homens são dotados de uma variedade infinita de talentos. Se vocês os colocarem juntos, cada um encontrará seu lugar. Eles, portanto, aprovarão ou reprovarão ou decidirão todos juntos, mas examinam, consultam e deliberam em parcelas mais seletas; na qualidade de indivíduos, eles tomam ou se deixam tomar ascendência" (Ibid.:307).

Na sociedade civil, o fato do poder precede o direito que pretende instaurá-lo ou limitá-lo, ou modificá-lo, ou intensificá-lo. O poder pré-existe a toda regra de direito. Sua estrutura jurídica lhe é sempre posterior. "Com efeito, a sociedade civil expele permanentemente, e desde a origem, um poder que não é nem a condição nem o suplemento. 'Um sistema de subordinação, diz Fergusom, é também essencial aos homens e à própria socie-

dade'" (Ibid.:308). Assim, a sociedade civil aparece como uma espécie de síntese espontânea de subordinações espontâneas.

As teorias que tiveram como fio condutor a noção de solidariedade consolidaram-se, no final do século XIX, em um *corpus* jurídico que ficou conhecido como *direito social*, e que engendrou inúmeras práticas relativas às condições de trabalho, à proteção do trabalhador e da infância, aos acidentes e doenças do trabalho, às várias medidas destinadas a fiscalizar as condições de salubridade, educação e moralidade dos operários e de suas famílias. Foi por meio de uma técnica securitária, como mostrou Donzelot, que a linguagem do direito operou, procurando cessar a violência dos conflitos entre patrões e operários. O sistema de seguros que foi colocado em funcionamento fazia aparecer a exigência por direitos como dependente não mais de uma reorganização da sociedade, mas de uma reparação de sofrimentos ocasionais.

> O operário acidentado, doente ou desempregado não exigia mais justiça diante dos tribunais ou em praça pública. Fará valer seus direitos perante instâncias administrativas que, após examinarem o fundamento da sua reivindicação, lhe paga indenizações predeterminadas. Não é proclamando a injustiça da sua condição que o operário poderá beneficiar-se do direito social, mas na qualidade de membro da sociedade, na medida em que ela garante a solidariedade de todos (Donzelot, 1994:138).

O direito social foi uma contrapartida necessária para toda inconveniência do sistemático processo de disciplinarização descrito por Michel Foucault. Foi para compensar, ou equilibrar, o poder soberano que o patrão exercia efetivamente no interior da fábrica, e que chegava mesmo a atingir toda a vida familiar, afetiva e sexual dos operários, em uma rede fechada de constrições disciplinares que arriscava a instabilidade do poder pela ameaça constante de conflitos. Com o direito social, esta malha do poder disciplinar não aparece mais emanando do Estado, delegado e defendido por ele. Ao contrário, o poder disciplinar vai aparecer finalmente *contestado*, limitado e recusado pelo próprio Estado.☼

*(Continua)*

* Pesquisador no Modys (Mondes et Dynamiques des Sociétés), militante associado ao Centro de Cultura Social de São Paulo. E-mail: nildoavelino@gmail.com, site: <http://sites.google.com/site/nildoavelino>.

---

**Referências**

ANTONIOLI, M. (1999a), "L'Individualismo Anarchico". In: MASINI, P. C. ; ANTONIOLI, M. *Il Sol dell'Avvenire. L'Anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale*. Pisa: BFS. p. 55-84.

_____. (1999b), "Gli anarchici e l'organizzazione". In: MASINI, P. C. ; ANTONIOLI, M. *Il Sol dell'Avvenire. L'Anarchismo in Italia dalle origini alla Prima Guerra Mondiale*. Pisa: BFS. p. 127-169.

BERTI, G. (2003), *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale, 1872-1932*. Milão: Franco Angeli.

COLSON, D. (2001), *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*. Paris: Librairie Générale Française.

DADÀ, A. (1984), *L'anarchismo in Italia: fra movimento e partito*. Milão: Teti editore.

DELEUZE, G. (2006), "Instintos e Instituições". Trad. de Hélio R. C. Junior. In: LAPOUJADE, D.; ORLANDI, L. B. L. (orgs.). *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras.

DONZELOT, J. (1994), L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques. Paris: Éditions du Seuil.

FOUCAULT, M. (2000a), *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. 22ª ed., trad. de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes.

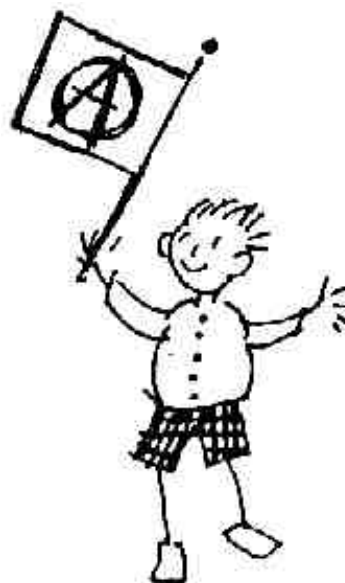
_____. (2000b), *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2001), *Dits et écrits, v. II: 1976-1988.* Paris: Gallimard.

_____. (2002a), *A arqueologia do saber*. 6ª ed., trad. de Luiz Neves. Rio de Janeiro: Forense.
_____. (2002b), *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.
_____. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil.
_____. (2009), *A Sociedade Punitiva. Curso no Collège de France, 1972-1973*. Tradução, introdução e notas de Nildo Avelino. No prelo.
GRAMSCI, A. (1974), *Obras Escolhidas, vol. II.* Tradução de Manuel B. da Cruz. Lisboa: Editorial Estampa.
GUILLAUME, J. (1910), "Il Congresso Generale dell'Internazionale in Berna (26-29 ottobre 1876)". *Il Pensiero,* Roma, ano VIII, nº 13, 1º/jul, p. 195-196.
LEVY, C. (1999), *Gramsci and the Anarchists.* Oxford: Berg.
MALATESTA, E. (1884), "L'Anarchia". *La Questione Sociale,* Florença, nº 9, ano I, 11/mai.
_____. (1889a), "L'indomani della Rivoluzione: I, Autorità e Organizzazione". *L'Associazione,* Nice-Marítima, ano I, nº 2, 16/out.
_____. (1889b), "Nostri Propositi: II, L'Organizzazione". *L'Associazione,* Londres, ano I, nº 5, 07/dez.
_____. (1913), "Ancora sull'Educacionismo (per intenderci)". *Volontà,* Ancona, ano I, nº 26, 06/dez.
_____. (1975a), *Scritti. 1º vol.: Umanità Nova 1920/1922*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.
_____. (1975b), *Scritti. 2º vol.: Umanità Nova e scritti vari 1919/1923*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.
_____. (1975c), *Scritti. 3º vol.: Pensiero e Volontà e ultimi scritti 1924/1932*. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.
_____. (1982), *Rivoluzione e lotta quotidiana.* Vicenza: Edizioni Antistato.
_____. (1987), *A anarquia e outros escritos.* Tradução de Plínio A. Coelho. Brasília/São Paulo: Novos Tempos/Centro de Cultura Social.
MASINI, P. C. (1974), *Storia degli anarchici italiani. Da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*. Milão: Rizzoli Editore.
PROCACCI, G. (1993), *Gouverner la misère. La question sociale em France (1789-1848)*. Paris: Seuil.
REALE, G. (2002), *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus.
SARTI, R. (2000), *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*. Roma-Bari: Laterza.
TOCQUEVILLE, A. (1991), *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. São Paulo: Cia. das Letras.

---

[1] A noção de "partido" tinha para os anarquistas uma conotação completamente diferente da que se conhece hoje e uma problemática política oposta dos partidos convencionais. Malatesta (1975 a:284) dava à palavra partido dois significados: "um, de grupo organizado de pessoas vinculadas por um pacto social, outro, de todo um conjunto de pessoas que aderem a uma dada ordem de idéias e têm um objetivo comum". Adriana Dadà (1984:7) notou que "já nas lutas que envolveram a ala anti-autoritária da Primeira Internacional, encontramos o elemento característico da história dos anarquistas na Itália: o alternar-se de ações de massa e de ações de vanguarda, a oscilação entre movimento mais ou menos espontâneo 'dos revolucionários' e a afirmação de seus militantes como portadores de uma presença organizada, de partido". A palavra não carrega o sentido leninista de "organismo político integral" e "unidade política operante".

[2] Daniel Colson (2001:21) sugeriu o termo deleuziano de "agenciamento coletivo" para escapar aos pressupostos biologisantes da organização.

# ATITUDES DE MODERNIDADE:
## AUTONOMIA LIBERTÁRIA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

CARLO ROMANI*

*"a espoliação das massas humanas e da Terra, operada pelas multinacionais, não seria possível se não se inculcasse desde o berço uma visão hierárquica do mundo, um ethos de submissão e de reverência, e sem o complexo aparato de disciplina e punição."*

Ronald Creagh[1]

Ronald Creagh

Ronald Creagh percorre a pluralidade dos anarquismos para mostrar a sua constante atualidade. O pensamento libertário propõe continuamente aquilo que chama de insolência da autonomia do sujeito ante a reverência ao poder. Esse desejo de autonomia se constitui em uma fuga aos poderes dominantes através da insubmissão e nos permite fazer uma leitura genealógica do anarquismo, revelando toda a sua vitalidade como movimento de libertação individual em relação a qualquer forma de opressão. Permite vinculá-lo ao que surgiu de mais positivo no pensamento iluminista, a uma "atitude moderna", caracterizada pela busca da constituição de um sujeito autônomo através de si mesmo. Assim, ao contrário daqueles que consideram o anarquismo como herdeiro de uma filosofia pré-moderna, ainda humanista, propomos colocá-lo no cerne do conceito de modernidade. Para isso, entendemos a modernidade como sendo um movimento de relação contínua do indivíduo consigo mesmo, um exercício de reflexão sobre tudo o que está a se transformar, uma teoria e uma prática que se recria permanentemente, sua constituição se daria enquanto devir histórico, portanto, a modernidade é aqui entendida como o que haveria de mais novo e contemporâneo na existência.

Para sustentar essa hipótese de a insolência do princípio anarquista se constituir precisamente no projeto do iluminismo para a realização de um *ethos* moderno, recorremos ao texto de Michel Foucault: *Qu'est-ce que les Lumières*[2]*?* Usaremos esta leitura que o filósofo fez sobre o iluminismo e a modernidade, pois foi citando-a que Creagh encerrou o seu artigo exortando-nos "a prosseguir a obra começada por Michel Foucault: (re)descobrir a dissidência coletiva e sobretudo (re)apreender a insolência da autonomia".[3]

O sentido da obra de Foucault passa a ser mais bem compreendido se o analisarmos em sua totalidade. Assim, será possível depreender o percurso por ele realizado ao longo de todo o seu trabalho, cujas partes independentes, porém continuamente interligadas, contemplam o maior estudo já realizado em nosso tempo sobre os aparatos de dominação e as formas de sujeição constituídas durante a época moderna. Os hospitais psiquiátricos, as clínicas, as prisões, as escolas, a justiça, enfim, o conjunto de saberes modernos instituídos desde fins do século XVIII e todas as instituições e dispositivos que os instrumentam, foram mapeados pelo sofo francês[4]. Esse trabalho exaustivo de pesquisa e reflexão serviu de base para o estudo das relações de poder que se estabelecem entre esses saberes e os sujeitos nos quais elas incidem.

As primeiras pesquisas iniciadas ainda na década de 1960 sobre a loucura, os hospitais e a medicina tinham o objetivo principal de mostrar como se estabeleceram as relações entre o saber – entendido como uma verdade instituída através dos discursos das ciências – e o exercício do poder soberano no limiar das novas formas de governamentalidade geradas por esses saberes. Foucault prospectou então a realização de uma arqueologia dos saberes. Para tanto, foi necessário entender a genealogia dos mecanismos de funcionamento dessa forma de sociedade, chamada por ele de disciplinar, que foram sendo desenvolvidos ao longo dos séculos XVIII e XIX. Os códigos normativos, as regras de conduta e as disciplinas instituídas para adequar o homem às novas demandas de sociabilidade urbana geradas pelo capitalismo industrial e pela confluência de uma racionalidade instrumental no primado da economia política levaram o indivíduo moderno a uma sujeição a esse *ethos* de controle e autocontrole social. Um sujeito que não é sujeito, visto que é o resultado de um processo contínuo de subjetivações provocadas pela internalização de diferentes códigos normativos e sua adequação a vários dispositivos que atuam sobre e com ele. Contudo, esse sujeito não sujeito tampouco é um mero receptador inerte dos mecanismos de dominação e controle. Na medida em que amplia sua inserção como ator participante da sociedade moderna, ele cria singularidades e também se torna produtor de novas relações de poder, portanto, restaria nesse anátema foucaultiano ainda uma margem, talvez ilusória, de manobra para a busca de uma condução autônoma e ativa de sua existência. Este seria o sujeito moderno, um sujeito sujeitado, produto de uma cultura de massa, fruto de uma sociedade hierárquica e autoritária que procurou uniformizar, digerir e pasteurizar as individualidades, mas um sujeito não sujeito que se constituiu, também, como parte integrante e produtora dessa instituição imaginária que seria a modernidade.

Dessa forma, Foucault não vê o poder estabelecido necessariamente como negativo, ou, em outras palavras, operando somente através do esquema unívoco da repressão. Se assim fosse, geraria sempre uma força contrária de resistência, uma barricada contínua ao seu exercício, que inviabilizaria a vida em sociedade levando-nos a uma guerra permanente e continuada. Não que essa guerra permanente de fato não ocorra, disfarçada que está sob o manto apaziguador da política, mas ela é escamoteada[5]. As resistências iniciais são capturadas com o tempo, ampliando, assim, a internalização da norma para um conjunto ainda maior da população anteriormente interditada da participação ativa na sociedade, provocando, com isso, o surgimento de adequações nos dispositivos já existentes e a criação de novos códigos de conduta e

marcos de regulação. Ao revelar a montagem da sociedade disciplinar, Foucault nos mostrou uma forma de poder que não é mais caracterizada somente pela idéia de puro e simples controle externo sobre os indivíduos através do temor e da repressão física. Na sociedade disciplinar caminhou-se em direção a uma noção positiva do poder, ou melhor, do poder exercido através de relações, cujos códigos de conduta sociais, uma vez internalizados pelos indivíduos, acabam por realizar a sujeição dele ao modelo dominante, fortalecendo-o e ampliando-o, não sem resistências. Contudo, a possibilidade de existirem resistências encontra-se também compreendida na forma de exercício dessa nova governabilidade.

O exemplo mais recente disso é a subida ao poder de Barak Obama que sinaliza para a ampliação da produção do consenso buscando desmontar antigos focos de resistências. Sua eleição é marcada por um retorno às políticas de dissensão e integração das diferenças como a luta pelo direito à equidade política e social dos afro-descendentes ou o reconhecimento da pluralidade étnica, religiosa e cultural, não somente da América, mas em todo o mundo. Portanto, as relações de poder contemporâneas ensejam a ampliação da inserção de segmentos sociais de ascendência étnica e cultural não caucasiana. Enormes parcelas da população mundial cujos hábitos e comportamentos sócio-culturais anteriormente não eram aceitos pelo mundo moderno passaram a ganhar legitimidade, integrando-se como produtores de novos valores absorvidos pelo capitalismo.

A tese apresentada em *Vigiar e punir*, ao analisar a mudança do estatuto jurídico-científico que incide sobre a pena, demarcou a passagem de seu primeiro período de pesquisas cujo objetivo principal foi o de interpretar o nascimento e a consolidação das bases institucionais do mundo moderno. A partir desse trabalho, Foucault abriu caminho para a realização de uma genealogia dos poderes, continuada em *A vontade de saber*. O poder soberano opressor e controlador do corpo social através do domínio sobre a vida e a morte dos súditos, transforma-se, no decorrer da época moderna, num poder disciplinar cuja manifestação se observa no adestramento do corpo social e na administração da população através de uma gestão calculada da vida, fruto de um acentuado processo de racionalização da espécie humana. O indivíduo torna-se um mero dado estatístico para o exercício administrativo do poder constituído na forma do estado de direito burguês. Com o aprimoramento do aparato jurídico, esta mudança da forma de domínio sobre o corpo social passa a ser também um exercício continuado de controle social, que se amplia e legitima através do estatuto do direito. É justamente o Direito, o novo campo de saber que permitirá o estabelecimento das modernas formas de veridição sobre os sujeitos. Porém, o que Foucault evidencia nesse segundo momento de sua obra, é que essas novas formas de demarcação do verdadeiro que legitimam o exercício do poder, estes governos sobre a população – chamados por ele de biopolítica – sinalizam também uma mudança no que se entende por Estado: a diminuição do velho poder soberano que passa a ser exercido pela e para a própria população[6]. O poder não é mais o resultado de uma ação externa ao conjunto dos indiví-

duos, mas torna-se cada vez mais imanente à própria sociedade. Essas seriam os modos de governar característicos dos estados de direito surgidos no mundo ocidental, mesmo quando esse estado ruiu e atingiu o grau máximo de subjetivação coletiva, por exemplo, no caso do racismo de estado nazista. É a partir dessas conclusões que se abre caminho para um novo deslocamento em sua obra.

Em quais formas de governamentalidade então, investe agora o filósofo? Ele retorna ao domínio do sujeito; não ao sujeito sujeitado moderno, mas em direção a uma busca dos espaços possíveis, dentro dessa nova configuração da biopolítica, para a realização de uma autonomia do sujeito como forma de fuga às sujeições e manutenção do domínio sobre o próprio eu. São os estudos sobre as possibilidades para a prática de um governo de si. Estas técnicas de si, parafraseando sua obra, remetem diretamente à *technè* grega, que tratava da técnica como se fosse uma construção artística[7]. Caminhamos agora, em direção ao campo das estéticas, e Foucault passa a procurar uma estilização da existência, da estética de vida dos sujeitos e da transformação dessa vida em uma obra de arte.

É nessa fase de seu trabalho, que o filósofo modifica novamente seus propósitos e revê a idéia original da sua *História da sexualidade.* Nos dois volumes que se seguem, *Os usos dos prazeres* e *Os cuidados de si*, Foucault foi procurar nos caminhos encontrados pela civilização greco-romana para o comportamento, a conduta e o tratamento por elas dado às questões envolvendo a sexualidade, subsídios para compreender as práticas de si, que posteriormente serão chamadas de estéticas da existência.

Na Grécia clássica, particularmente no período pré-socrático, é onde foi possível de encontrar-se um comportamento sexual constituído como um domínio da prática moral funcionando sob a forma da "temperança". Esta temperança se daria através de uma "estratégia que tende para o seu ponto de perfeição e para o seu termo, a um exato domínio de si onde o sujeito é 'mais forte' do que ele mesmo até no exercício do poder que exerce sobre os outros". [8] Esta prática da temperança não se exerceu através de uma lei universal baseada em códigos morais de conduta prescritivos como viria a ocorrer no decorrer do avanço da cristandade no Ocidente. Esta prática, que muitas vezes tendeu para o exercício de uma austeridade, em nenhum momento se constituiu em uma imposição normativa da conduta moral a ser adotada no campo da sexualidade.

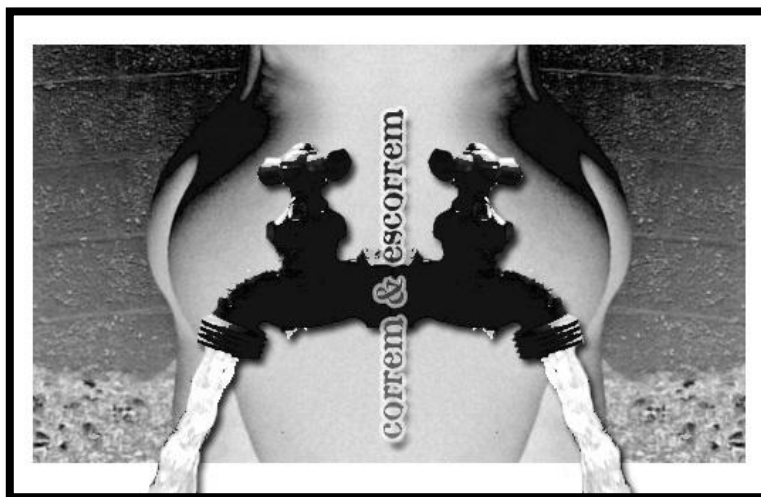
Nem mesmo no período seguinte estudado por Foucault, o século primeiro da era cristã na Roma imperial, encontra-se um código moral que universalizasse as condutas e as práticas sexuais[9]. É bem verdade que na prática moral dos romanos denominada pelo autor de "cuidados de si", já era possível se perceber uma tendência em direção daquilo que viria a ser a constituição da moral sexual mais rígida e ortodoxa do cristianismo. Porém, nem nos pensadores romanos da escola dos estóicos, praticantes de uma vida mais ascética, existe uma idéia de conduta única defendida como sendo a mais correta. Sêneca, por exemplo, limitava-se a comentar sobre aquilo que muitos deixavam de fazer ou viver durante sua existência, levados por mesquinhos interesses materiais a uma espécie de prisão dentro de seus próprios negócios. A ode ao ócio, como sendo o tempo

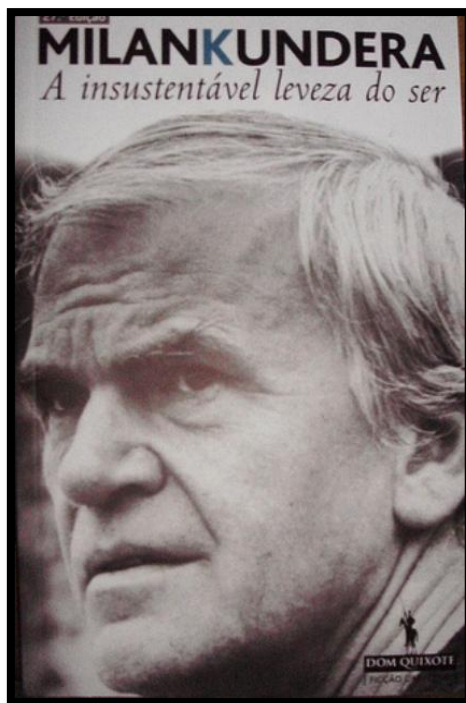
necessário para a regeneração do corpo cansado pelos vícios e pelo trabalho, não negava a liberdade de uso do corpo para a prática sexual, somente recomendava os cuidados necessários ao prolongamento da própria vida[10].

Enfim, haveria entre essas culturas antigas, principalmente na grega, "um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e realizada possível". Estas experiências mostram também a constituição de uma "ética entendida como a elaboração de uma forma de relação consigo que permitiria ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral[11]". O que se questiona agora é se seria possível também na época moderna a realização de tais experiências? Será que a idéia de modernidade constituída a partir do pensamento iluminista não permitiria também a possibilidade da realização de uma ética individual moderna, vista como sendo a relação do sujeito consigo mesmo a partir de uma forma de conduta moral? E se isto seria possível em quais espaços da existência se abriria essa possibilidade?

A primeira observação de Foucault, em sua análise do iluminismo a partir do texto original escrito por Kant em 1784, é a questão da atualidade e da critica ao momento atual[12]. Esta questão filosófica kantiana produziu uma inovação na filosofia moderna. Para Kant, a *Aufklarüng* implica em uma modificação de comportamento em relação ao passado, pois remete a uma necessária transformação nas relações entre a vontade humana e o princípio da autoridade e de ambas com o uso da Razão. O objetivo posto é o da saída de uma condição de menoridade que dominava a espécie humana. A razão iluminista se caracterizaria pela passagem para uma idade adulta, para a maioridade da civilização. A realização desta ponte implicaria em duas condições. Na primeira, no âmbito individual Kant nos fala da necessidade de obedecer a um conjunto de regras previamente acordado em sociedade e que a partir disso os homens poderiam exercitar a faculdade do livre exercício da razão[13]; na segunda ele trata do uso público e privado dessa Razão, ou seja, trata da questão central de como deveria se estabelecer o comportamento político da emergente classe burguesa.

Dessa forma, a *Aufklarüng* passa a ser vista não somente como uma forma em que os indivíduos terão garantidas suas liberdades de pensamento. Ele é um pensamento iluminador justamente porque trataria da superposição do uso universal, do uso público e do uso livre da razão. E esse uso público da razão surge no pensamento iluminista kantiano como um problema político. Como serão exercidos pelos homens públicos os poderes que garantem os meios de fiscalização e controle da sociedade? Eis a chave para abrir a porta da maioridade humana. A possibilidade da construção de uma sociedade auto-governável, passa então, pela solução de como se dará esse uso público da Razão.

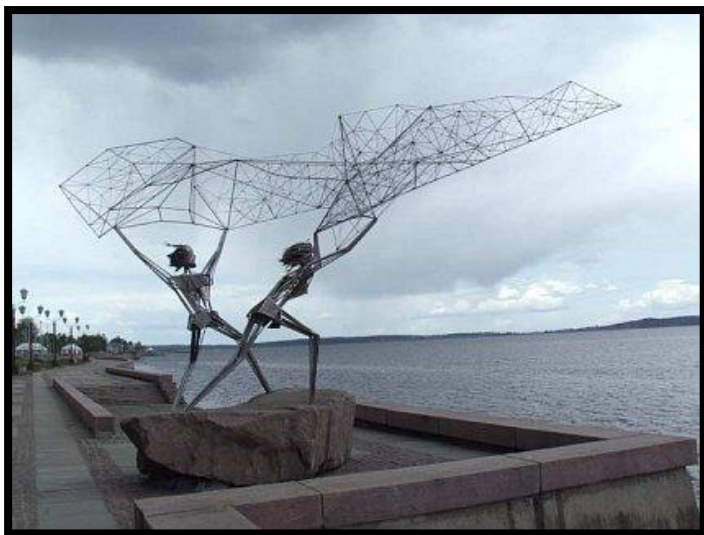
Kant é o primeiro filósofo a fazer uma reflexão sobre a atualidade de sua própria empresa. Para Foucault, a novidade no texto kantiano é "a reflexão sobre o 'agora' como diferença dentro da

História e como motivo para a uma tarefa filosófica particular[14].” Se é correta essa análise do Iluminismo kantiano, então, essa sua característica, a de uma reflexão filosófica sobre a atualidade, é exatamente a característica do que se convencionou chamar de modernidade e do seu desenvolvimento no decorrer do século XIX. Para Foucault, o modernismo não existe enquanto um período histórico definido, o que há é uma “atitude de modernidade”, uma relação de vivência conforme a atualidade e não uma marca ou caraterística temporal, datada. Existe aquilo que os gregos chamavam de *ethos*, no caso um *ethos* moderno. Portanto, existem atitudes de modernidade e atitudes de contra-modernidade. Para caracterizar as atitudes da modernidade, Foucault recorre ao maior dos ensaístas modernos, Charles Baudelaire[15].

O poeta francês compreende que a condição de modernidade é dada pelo que é transitório, fugidio, pelo que é contingente. Um século e meio depois na emergência de um tempo pós-moderno, essa mesma imagem, aparentemente paradoxal, foi retomada por dois autores. Em seu ensaio sobre a modernidade, Marshall Berman a caracterizará como um tempo fugidio em que “tudo o que é sólido se desmancha no ar[16].” Por sua vez, Milan Kundera versará seu romance sobre a “insustentável leveza do ser”. A leveza, a falta de densidade é aquilo que seria o elemento constituinte do ser moderno[17]. Por que em tão diferentes autores fica a impressão de que o moderno rima com etéreo, volátil, pouco denso, ou aquilo que não se cristaliza? Baudelaire foi além, atacando os intelectuais contra-modernos reclamando deles: “vocês não têm o direito de me aprisionarem no presente[18].” Essa interpretação da idéia de moderno a distingue também da idéia de moda. A moda não consegue sobreviver no curso do tempo, já, na atitude de modernidade percebe-se uma vontade de tornar imortalizado o momento presente, o tempo em que se vive.

Para Baudelaire, a modernidade não é simplesmente uma forma de relacionamento com o presente, ela é, sobretudo, um modo de relacionamento que se estabelece consigo mesmo. É o ato de tomar a si mesmo como um objeto de elaboração complexo e contínuo, portanto tratar-se-ia de uma espécie de elaboração estética, como a da produção de uma obra de arte. É uma invenção de si mesmo. O *ethos* moderno é uma produção artística, uma realização estética. Vemos aqui na atitude moderna definida por Baudelaire, o mesmo significado que há para Foucault na idéia de estilização da existência. Em ambas perpassa a noção de uma “ontologia histórica de nós mesmos”. Trata-se de produzir um sujeito autônomo, de retomar num tempo moderno, num tempo de homens livres, uma produção estética libertadora, não normativa, como aquela já percebida, por exemplo, por Foucault, na estética grega do uso dos prazeres.

Em seus trabalhos sobre a história da sexualidade, Foucault fez uma incursão em direção ao mundo antigo, o mundo grego clássico e o mundo romano do segundo século da era cristã. Em ambos ele discorreu detalhadamente sobre as formas de comportamento sexuais não reguladas por um código moral de conduta, sempre fazendo contraponto à moral sexual surgida no Ocidente cristão. Aqueles comportamentos poderiam de certa forma, serem colocados como frutos de uma criação

ética dos homens vivendo naquela sociedade. É evidente que a condição básica tanto para o uso dos prazeres, como para os cuidados de si, era a condição de ser um homem livre. Mulheres e escravos não detinham os pré-requisitos necessários à elaboração estética de sua existência, portanto era a uma minoria daquela sociedade que se permitia o exercício do domínio do poder sobre os outros e sobre si mesmo. Mas era possível, de algum modo, o exercício desse domínio sobre a própria vontade, ao passo que no cristianismo, com a produção de uma moral sexual universal, forjou-se uma conduta rígida que acabou por submeter os indivíduos, tornados sujeitos, aos códigos morais prescritivos dessa nova doutrina. Com o decorrer da modernidade, a sociedade burguesa foi constituindo-se dentro de um regime de separação entre a coisa pública e a moral privada. A família burguesa, mesmo participando da vida social através das festas profanas, das cerimonias religiosas ou de outras formas de sociabilidade, penetrou gradualmente num modelo mononuclear. A diminuição da esfera pública como o lugar no qual se realizava a experiência de vida comum, levou o homem burguês a buscar na experiência vivida, no individualismo premente do homem solitário, a solução para o único lugar possível para uma criação estética[19]. Porém, com isto, os seres humanos passaram a se sujeitarem a uma expressão da modernidade constituída na forma de disciplinas, normas, regras e condutas baseadas em parâmetros morais coletivos. Portanto, o indivíduo, ao buscar a sua experiência solitária dentro da sociedade burguesa, mesmo estando ele livre de um domínio externo sobre seu corpo, ou livre de um controle repressor sobre sua existência, não se encontra em condições de liberdade para a produção de uma estética própria. Não há espaços numa sociedade produtora de sujeições para este tipo de atitude, a atitude de modernidade reclamada e percebida por Baudelaire. A única saída para a produção de uma estética libertadora, passou a ser a criação de caminhos de vivência alternativos desenvolvendo-se temporariamente à margem da sociedade moderna (experiências atuais de comunidades fechadas, religiosas, místicas, trans-cendentais, hippies, ecologicamente corretas, co-munas anarquistas, e por aí afora).

Retornando a Foucault, aquela atitude de modernidade do *flaneur*, descrita por Baudelaire, não é possível de ser produzida dentro do corpo político ou social do mundo da burguesia, mas somente em um outro lugar: no lugar reservado para a arte. Entendemos aqui o mundo da burguesia como um mundo determinado pelo uso de uma razão em que há objetivos específicos de valorização do ser humano pela capacidade que este tem de transformar suas habilidades em capital. Daí a adequação da idéia de *homo aeconomicus* e da teoria de Pareto para a teoria do capital humano desenvolvida pelos economistas da Escola de Chicago na década de 1960, no apogeu do desenvolvimento capitalista e na emergência do fenômeno da globalização. Quanto ao conceito de arte, bastante amplo, queremos restringi-lo aqui, como o campo da produção humana que se encontra em oposição ao mundo burguês no qual prevalece o uso ins-

trumental da Razão. Significamos a arte como o lugar de expressão do desejo, do instinto e da emoção humana, mesmo que, evidentemente, eles sejam mediados pela razão que caracteriza o mundo moderno. Por isto, a atitude da modernidade é uma proposição que se diferenciaria

daquela do Iluminismo, por ser, mais do que somente política, principalmente estética. Poderíamos falar então da modernidade, em termos de proposta política, como sendo uma atitude iluminista para alcançar o objetivo de autodeterminação dos indivíduos através de uma transformação estética.

Em resumo, o iluminismo inaugurou um tipo de reflexão filosófica sobre o modo de ser histórico e da constituição do homem através dele mesmo, como sujeito autônomo. Tem como característica uma atitude, um *ethos*, de crítica permanente de nosso ser histórico e propõe uma criação de nós mesmos através de nós mesmos. Essa crítica de si dá-se através de uma ontologia histórica de nós mesmos, que é, enfim, uma atitude que trabalha permanentemente a liberdade. Ora, chegamos aqui ao campo do anarquismo, o mesmo de onde saímos, ao princípio da insubmissão ante o poder e, portanto, às sujeições impostas aos indivíduos que lhes retiram a sua capacidade de autonomia e lhes retiram também a sua possibilidade de uma criação estética. Os anarquismos propõem-se justamente a isto: permitir a possibilidade de uma realização estética da existência.

Como observa Salvo Vaccaro[20], o anarquismo clássico é irmão filosófico de todo o pensamento moderno emergente no século das Luzes que busca do seu modo solucionar o problema da autonomia do indivíduo e sua relação com a governamentalidade, através de um governo de si. Uma solução que acreditou ser a solidariedade entre os homens o instrumento fundamental para poder se alcançar uma utopia possível de liberdade com igualdade. O que a formação do pensamento anarquista clássico propõe, desde os precursores românticos como Godwin e suas evidentes influências iluministas ao investigar a natureza da justiça no fim do século XVIII, até o ideal de máxima liberdade individual no meio social presente em Bakunin, é a busca manente da emancipação humana realizada através da autodeterminação do indivíduo. A insubmissão seria a característica básica de todos os possíveis anarquismos. Somente a insubmissão criativa pode libertar a mulher do jugo a que a cultura da sociedade machista a conforma. A emancipação feminina é obra da própria mulher e nunca reproduzindo em seu universo de gênero as mesmas hierarquias do patriarcado. Nessa idéia de Emma Goldman, repetida também aos jovens para aderirem ao antimilitarismo, na recusa em servir, na crítica mordaz ao patriotismo que leva à competição e nos afasta da conquista da liberdade individual, a construção de um sujeito autônomo é resultado de um rompimento com a aceitação passiva das normas sociais[21]. Parafraseando La Boétie, trata-se de um discurso contra a servidão voluntária. Aí reside fundamentalmente a modernidade anárquica.

É certo também que o anarquismo clássico, aquele do fim do século XIX que gerou as correntes majoritárias do comunismo anárquico e do sindicalismo, supervalorizou as idéias de racionalidade e de resistência no âmbito do corpo político, um pouco em detrimento da luta de transformação do indivíduo como uma entidade autônoma. Talvez isto tenha se dado, em grande parte, devido à forte influência humanista de Tolstoi e Kropotkin exercida sobre o comunismo anárquico, diminuindo a sua original expressão mais individualista do termo. Mas, mesmo essas correntes anarquistas mais preocupadas com a organização de um corpo social comunitário, basearam sua concepção política nos princípios fundantes da anarquia, da mais ampla liberdade individual a ser conquistada com o estabelecimento de uma relação de igualdade econômica entre os indivíduos.

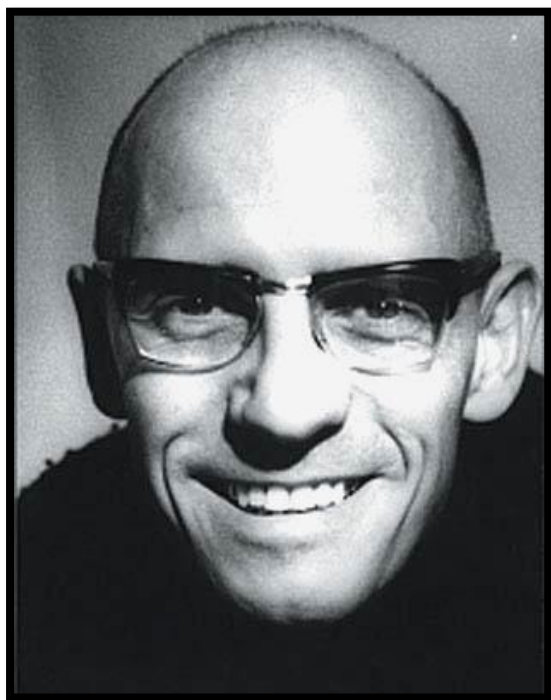
Portanto, na origem das idéias libertárias encontramos evidente parentesco com os ideais iluministas, ou pelo menos com aquela atitude ou *ethos* percebidos numa ontologia crítica de nós mesmos. O anarquismo germina nesse mesmo solo epistemológico. É o momento da emergência de um pensamento que retira o sentido transcendente do deísmo que estruturava ordens e funções aos indivíduos sujeitos e traz a esse sujeito feito homem, enquanto entidade dotada de Razão, a possibilidade de realizar seu próprio destino, o que pode ser também traduzido pela possibilidade de realizar sua própria estética, uma estética de vida. Daí a inevitável aproximação com a arte, a moderna arte de Baudelaire, ou a antiga *technè* grega.

Todavia, esse pensamento moderno, sinônimo de racionalidade ilustrada, perdeu-se em sua proposta original de restituir plenamente a liberdade ao arbítrio humano. Essa perda se deu através da passagem daquela transcendência autoritária, já retirada do poder de uma divina providência, para o interior de um novo aparato autoritário constituído agora na forma do aparelho do Estado, o Leviathan, instrumento onde se cristaliza o desejo da burguesia quando ela resolve se instituir como poder na passagem do século XIX para o XX[22]. Recriaram-se, desse modo, outras estruturas normativas – estas sim, por serem formuladas em bases racionais e científicas, ou seja, pretensamente iluministas – autorizadas a permitirem o cerceamento da liberdade de ação, vinculando a condição social a uma ordem previamente instituída, portanto, não autônoma, não livre. Novamente deparamo-nos com o eterno retorno da autoridade que determina o que é certo e o que é errado, o bem e o mal, e assim por diante, constituindo uma nova moral.

A proposta anárquica, ao contrário, seguiu fiel às origens iluministas radicalizando a crença do homem como sujeito autônomo para conduzir suas ações em sociedade, continuando até o presente, portanto, moderna, aliás, como diz Vaccaro, ultramoderna. Materializa-se primeiro através da crítica elaborada por William Goodwin às premissas impostas e que fundamentam os critérios da justiça política do Estado liberal[23] e, num segundo momento, através da crítica econômica de Proudhon ao regime capitalista baseado na propriedade privada[24]. Ao longo de toda a história do pensamento anarquista clássico e das transformações de natureza econômica ocorridas com ele, desde o coletivismo bakuninista, até o comunismo anárquico de Kropotkin e de Malatesta em nenhum momento perde-se o princípio fundamental da autodeterminação do indivíduo, da possibilidade de cada um realizar o governo de si[25].

Humanistas ao extremo, defensoras da autodeterminação do indivíduo, antiautoritárias, contrárias ao racionalismo frio e alienante, as idéias anárquicas tiveram que enfrentar em todo o mundo a tropa de choque daquela forma de pensamento moderno, industrial e burocrática, que se constituiu e auto-instituiu como vencedora. Como diz Christian Ferrer:

> Hay ideas políticas que merecieron su nombre, en especial si su historia fue acumulando impugnaciones gobernamentales y connotaciones pánicas. El anarquismo es una de ellas. Extremas y excéntricas, las ideas anarquistas promovieram un pensamiento del 'afuera', una ideologia refractária a los símbolos políticos de su tiempo.[26]

Inspirando-se no conceito de Michel Foucault sobre o "pensamento do de fora", Ferrer propõe pensar o anarquismo como promotor de um comportamento que não se submete aos padrões intelectuais dominantes em seu tempo. De fora, pois se coloca à margem de um modelo racional da existência com o qual não concorda e sobrevive em áreas de vivência alternativas a ele. Como tal foi taxado de anacrônico, primitivo e recusado como se fosse um ser alienígena que pudesse causar algum tipo de contaminação nas sociedades da disciplina e do controle. Esta marginalização das práticas libertárias já vinha sendo empreendida desde o século passado através de uma ordem discursiva do que seria o "verdadeiro[27]." Discurso que procurou a todo custo eliminar o caráter político do anarquismo deslocando-o para o campo do pensamento primitivo e pré-moderno, da mera delinqüência comum. Esse estigma da rebelião primitiva, sustentado e propagado pelo marxismo ortodoxo mais vulgar, acabou no decorrer do século XX desautorizando qualquer via alternativa de sociabilidade que escapasse ao padrão de controle social centralizado nas instituições do Estado.

Michel Foucault

Podemos encontrar, portanto, nas práticas anarquistas contemporâneas a expressão mais viva daquela atitude de modernidade encontrada em Baudelaire. É possível assim realizar a defesa dessa atitude, a partir da crítica ao projeto burocrático da modernidade, o desencantamento vitorioso da existência, e não entendê-lo como um fato inevitável trazido pelo avanço contínuo da civilização, na esteira de Weber, Freud e Adorno. Perceber, desse modo, as dobras e as fraturas no projeto vitorioso da modernidade que nos permitiriam pensar em múltiplas formas de vivência. Essa "vitória" foi obtida não sem uma intensa propaganda discursiva que classificou de insana, ingênua e amadora, a possibilidade de construção de uma sociedade ausente de hierarquias opressoras. E mesmo assim,

> "la supervivencia del anarquismo es, por um lado, casi milagrosa, dada la magnitud de hostilidad que debió sobrellevar y

> de derrotas que hubo de encajar; por outro lado, su perseverancia es comprensible: no há surgido hasta el momento antídoto teórico y existencial contra la sociedad de la dominación de mejor calidad."[28]

Quando as instituições normativas não conseguem mais alcançar os resultados de disciplina desejados e quando as práticas repressivas adotadas já não surtem mais os mesmos efeitos de temor que antes causavam, os setores conservadores à frente do projeto moderno são obrigados a ceder. O projeto da burguesia liberal do século XIX modificou-se a tal ponto, através das contínuas microfissuras produzidas nos focos de resistências, que, mantidas algumas estruturas caducas que ainda o regem, hoje deixa de representar uma totalidade única a ser aceita. Com o poder diluído, descentralizado, transformado em uma teia de relações, podemos falar também em uma morte anunciada de um tipo de modernidade que se proclamou antecipadamente vencedora. Não sem motivo, nos últimos trinta anos fomos bombardeados por uma onda autodenominada "pós-moderna" no seio das ciências humanas[29], numa vã tentativa de dar conta de um mundo em acentuado processo de transformação que já não é mais passível de somente ser analisado e interpretado por um modelo paradigmático de ciência ainda fragmentado e atomista.

Daí a atualidade das idéias e práticas libertárias que emergiram novamente com força, após a última crise da modernidade burocrática ocorrida no fim da década de 1960[30]. Uma busca contemporânea que procura retomar um caminho que, em dado momento, mais precisamente em meados dos anos 1920, foi bloqueado e estigmatizado como sendo primitivo e anacrônico. Este espaço de ação foi, durante mais de 60 anos, ocupado por práticas políticas autoritárias e repressoras que originaram o fascismo e o estalinismo, cada qual procurando aniquilar as individualidades em nome de uma conduta disciplinar coletiva.

Questionadas num primeiro momento durante a crise dos anos 60, estas práticas autoritárias cederam hoje espaço a uma fé no princípio da democracia representativa e, mais recentemente, na redução do conceito de cidadão à categoria de um consumidor com direito a voto cujo direito, de escolha limitada, encontra-se garantindo nos códigos de defesa do consumidor e nas agências reguladoras de prestação de serviços públicos. Refém do mercado e sujeito à ação massacrante da midiocracia[31], o cidadão-consumidor possa talvez fugir destas sujeições de massa se praticar uma conduta de si que o leve a uma estética própria de vida. Nestes dois últimos conceitos: a conduta de si e a estilização da existência encontram-se, justamente, as práticas libertárias reformuladas para o novo tempo que se aproxima. Práticas que podem apontar novos caminhos de afirmação das individualidades, brecando o processo de pasteurização serial pelo qual, a modernidade industrial, mecânica e robótica, tende a deixar a humanidade reduzida. E assim, quem sabe, recriar aquela "atitude de modernidade" reclamada por Baudelaire e retomada por Foucault, de realizar o objetivo da existência humana através de uma construção estética que priorize a construção da vida como obra de arte. ☼

* Professor Visitante de História Contemporânea na Universidade Federal do Ceará. Autor de *Oreste Ristori. Uma aventura anarquista.* São Paulo. Annablume, 2002.

---

[1] Ronald CREAGH, "L'insolenza dell'autonomia", *Volontà*, ano L, n º. ¾, dez/96, p.162

[2] Michel FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?" *Dits et écrits*, 1984, p.562-578.

[3] R. CREAGH, *op. cit.*, p.162.

[4] Podemos citar também como referência, entre outras, as seguintes obras de M. FOUCAULT: *Vigiar e Punir*. Petrópolis. Vozes, 1998; *O Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1997; *As palavras e as coisas*. São Paulo. Martins Fontes, 1985; *História da*

*sexualidade Volume 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro. Graal, 2008.

[5] Referimos à inversão do princípio de Clausewitz :"A guerra é a política continuada por outros meios", M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade.* São Paulo. Martins Fontes, 2000.

[6] M. FOUCAULT, Naissance de la biopolithique. Seuil. Gallimard, 2004.

[7] Sobre a *technè*, a idéia da técnica como uma criação ou fábrica de idéias, ver a obra de Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto. Vol. 1.* Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1987 p.236-240.

[8] M. FOUCAULT, *História da sexualidade. O uso dos prazeres.* Rio de Janeiro. Graal, 1994, p.218.

[9] M. FOUCAULT, *História da sexualidade. Os cuidados de si.* Rio de Janeiro. Graal, 1995.

[10] SENECA, *Da brevitate vitae*. Roma. Tascabile Newton, 1991.

[11] M. FOUCAULT, *História da... O uso dos prazeres, op. cit.*, p.218.

[12] M. FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?..., *op. cit.*

[13] *id. ib.*, p.566

[14] *id. ib.*, p.568.

[15] Sobre Charles BAUDELAIRE, *Sobre a modernidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995; *Escritos sobre arte*, São Paulo, Imaginário, 1997.

[16] Marshall BERMAN, *Tudo que é sólido desmancha no ar.* São Paulo. Cia.das Letras, 1996.

[17] Milan KUNDERA, *A Insustentável leveza do ser.* São Paulo. Brasiliense, 1987.

[18] M. FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?..., *op. cit.*

[19] Sobre isto ver Richard SENNET, *O Declínio do homem público*. São Paulo. Cia. das Letras, 1999. Sobre o conceito de "experiência", utilizamos as idéias de Walter BENJAMIN expressas em "Experiência e pobreza" e "O narrador", *in Obras Escolhidas. Magia e técnica, arte e política.* São Paulo. Brasiliense, 1993.

[20] Salvo VACCARO, "Anarchismo e modernità", *Volontà*, Milão, ano L, n º. ¾, dez/96, pp. 167-205. Ver também a discussão integral em Salvo VACCARO, *Anarchismo e modernità.* Pisa. BFS, 2004.

[21] Ver Emma GOLDMAN. *O indivíduo, a sociedade e o Estado e outros ensaios.* São Paulo, Hedra, 2007.

[22] Sobre isso ver a idéia de emancipação política da burguesia em Hanna ARENDT. *As origens do totalitarismo.* São Paulo. Cia. das Letras, 2005, p.153-187.

[23] William GOODWIN, *Investigación acerca de la naturaleza de la justicia política.* Trad. para o espanhol de Diego Abad de Santillán (1940).

[24] Pierre J. PROUDHON, *O Que é a propriedade?* Lisboa. Estampa, 1970; *Sistema de las contradicciones economicas o filosofia da miséria..* Madrid. Biblioteca Jucar, 1974

[25] As obras clássicas de Mikhail BAKUNIN. *Estatismo e anarquia.* São Paulo. Imaginário, 2003; e Pedro KROPOTKIN, *Palavras de um Rebelde.* São Paulo. Imaginário, 2004; e os escritos reunidos de Errico MALATESTA. *Textos Escolhidos.* Porto Alegre, L&PM, 1985; *Epistolario 1873-1932. Lettere edite ed inedite*. Pisa. BFS, 1996.

[26] Christian FERRER, "La invención anarquista". *Relaciones,* nº. 170, Montevidéu, julho/1998. Sobre o conceito do pensamento do de fora ver M. FOUCAULT. "Il Pensiero del di fuori", *in Scritti letterari.* Milão. Feltrinelli, 1971.

[27] M. FOUCAULT, *A Ordem do discurso.* São Paulo. Loyola, 1996.

[28] C. FERRER, *op. cit.*

[29] Entre as proposições que defendem não haver um pós-modernismo, mas somente uma etapa mais contemporânea da modernidade, ver Frederic JAMESON. *Pós-modernidade, ou a lógica cultural do capitalismo tardio.* S. Paulo. Cia. das Letras, 2000. Já os defensores da ruptura pós-moderna, podem ser encontrados em Jean-François LYOTARD. *A condição pós-moderna.* São Paulo. Brasiliense, 1987; na História, nas obras de Patrick JOYCE e Dominick LACAPRA para a produção de uma história intelectual através da análise das fontes históricas como discursos; ou ainda em termos de mudanças de paradigmas teóricos e métodos de análise, nas obras de Paul FEYERABEND e Boaventura de Souza SANTOS.

[30] O pensamento libertário contemporâneo mostrou sua materialização política nas experiências comunitárias auto-gestionárias e em algumas formas cooperativas de produção organizadas a partir da década de 1970. Também com a explosão de movimentos populares que retomaram a forma de fazer política descentralizada e de ação direta. Nas experiências da antipsiquiatria e no desenvolvimento da ecologia social, além das redes de comunicação autonomistas que buscam romper o controle sobre as mídias eletrônicas.

[31] Ver Paul VIRILIO. *O espaço crítico.* São Paulo. Ed. 34, 2000; Pierre LEVY. *Cibercultura.* São Paulo. Ed. 34, 2001. Os autores foram os que mais desenvolveram estudos sobre o impacto social da proliferação das mídias eletrônicas na transformação acelerada do conhecimento e a perda da antiga noção humana de geração em relação ao espaço/tempo. Ver também o estudo sobre o impacto causado pelas novas tecnologias no meio social realizado por Laymert Garcia dos SANTOS. *Politizar as novas tecnologias.* São Paulo. Ed. 34, 2008.

# EDGAR RODRIGUES – O HOMEM E A OBRA

**José Maria Carvalho Ferreira**

**Edgar Rodrigues morreu no dia 14 de Maio de 2009 na cidade de Rio de Janeiro.**
**Não obstante saber da enorme necessidade que tenho em escrever sobre a vida e a obra deste grande homem, por agora deixo-lhes um testemunho histórico que lhe dediquei aquando da homenagem que lhe foi prestada pela Associação Cultural a Vida, em 23 de Abril de 2002, na Biblioteca Museu República e Resistência em Lisboa. O texto que lerão a seguir integra o *Catálogo da Exposição sobre Edgar Rodrigues* que foi editado em 2002 pela Associação Cultural A Vida.**

Escrever sobre Edgar Rodrigues não é uma tarefa fácil. No meu caso pessoal, e na medida em que amizade, companheirismo e reconhecimento do trabalho de pesquisa realizado por este homem é enorme, sinto que provavelmente não serei a pessoa mais indicada para elaborar um depoimento a seu respeito.

Todavia, não obstante a subjectividade que acompanha o meu raciocínio, é de elementar justiça reconhecer o gigantesco trabalho de investigação que Edgar Rodrigues realizou sobre a história social do Brasil e de Portugal, como também acerca da história do movimento libertário à escala mundial. No sentido global do termo, poderemos considerar o seu trabalho de pesquisa e a sua vida inscritos em quatro níveis de análise básicos:

1) A história dos trabalhadores anónimos que lutaram pela emancipação social.
2) A crítica e a denúncia da ditadura salazarista.
3) A história universal do ideal acrata.
4) A difusão de uma perspectiva ética e humanista do anarquismo.

Se há algum autor que resgatou do anonimato a luta de milhares de trabalhadores que não se vergaram às vicissitudes do capitalismo e do bolchevismo soviético, como inclusive dos vencidos da história que foram silenciados pelos profissionais normativos da história oficial, um entre um pequeno número nunca poderá ser esquecido: Edgar Rodrigues. Com um trabalho incansável e minucioso, Edgar Rodrigues construiu uma base de dados com biografias únicas de homens e mulheres que lutaram generosa e estoicamente contra a opressão e a exploração. Depois do que ele fez, poucos poderão fazer melhor. Agora importa continuar a sua pesquisa e dar visibilidade social a esse legado histórico que nos deixa.

Em segundo lugar, quando viveu em Portugal e sobretudo desde que emigrou para o Brasil, importa referir a denúncia e a crítica sistemática da ditadura salazarista feita pelo autor em jornais e livros e, por outro lado, a solidariedade que deu a exilados portugueses no Brasil. Nos tempos pós-modernos persiste uma tendência a esquecer esta atitude de solidariedade e de crítica às perversões do fascismo português. Neste domínio, é imperioso que se reconheça a Edgar Rodrigues o labor intenso que realizou nas décadas de 50 e de 60 do século XX, exprimindo e demonstrando com factos indiscutíveis a natureza da fome que atravessava a vida quotidiana do povo português humil-

de. A mesma atitude teve para todos que, ao rem pela emancipação social, morriam mente nas masmorras e nos campos de concentração da ditadura salazarista.

Como terceiro nível de análise, na minha opinião, subsiste a vontade férrea em divulgar o ideal anarquista por todos os cantos do Mundo, com especial incidência nos países que escrevem e falam as línguas portuguesa e espanhola. A compilação da história do movimento libertário de diferentes países, e nomeadamente de biografias de actores influentes na luta pelas ideias e práticas confinadas aos princípios e aos objectivos históricos do anarquismo, é, sem dúvida alguma, um grande trabalho de actualização e sistematização de uma investigação que foi iniciada por Max Nettlau nas primeiras décadas do século XX.

Do ponto de vista ético e filosófico, na vida e obra de Edgar Rodrigues persiste sempre um denominador comum: uma atitude humanista e uma moral atravessada pela solidariedade, pelo fismo, pela liberdade, a igualdade e a fraternidade. A sua profícua escrita, em milhares de artigos e jornais de diferentes países da América Latina e da Europa do Sul, é um hino de revolta e lucidez contra os malefícios do capitalismo e das ditaduras, mas é também importante como elemento de pedagogia de um anarquismo ético e moral que pretende expandir as sementes da anarquia pelo povo trabalhador e por todos aqueles que vivem as vicissitudes da alienação e da ignorância provocadas pelo Estado, pelos partidos, as igrejas e o mercado.

Finalmente, pese embora já estar com 82 anos, Edgar Rodrigues ainda pode dar o seu contributo como historiador social do movimento libertário. Nessa caminhada incansável, que espero perdurará por muitos anos, não poderia deixar de referir uma mulher que tem sido inestimável em todo o trajecto histórico de Edgar Rodrigues. Edgar Rodrigues foi aquilo que é e reconhecemos de forma inquestionável, porque também ao lado dele sempre esteve a Ondina, nos bons e maus momentos, como companheira de muitos anos na luta pela emancipação social.☼

Fevereiro de 2002

# “Em Forma De Despedida –
## - Síntese Sobre A Vida E Obra De Edgar Rodrigues”

MARCOLINO JEREMIAS

Antônio Francisco Correia, que utilizava o pseudônimo de Edgar Rodrigues, nasceu em Angeiras, ao norte da cidade de Matosinhos, distrito do Porto (Portugal), em 12 de março de 1921, filho de Manuel Francisco Correia e Albina da Silva Santos.

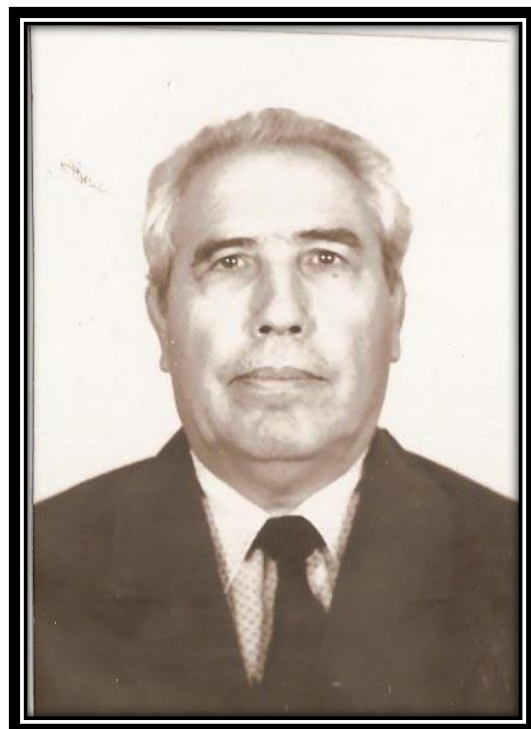
Seu pai era militante anarco-sindicalista e participava do “Sindicato das Quatro Artes”, filiado à Confederação Geral do Trabalho (C.G.T.) e à Associação Internacional dos Trabalhadores (A.I.T.), envolvendo vários ofícios da construção civil de Matosinhos. Seus primos, Armindo da Silva Sarilho e Manuel Sarilho, também pertenciam ao Sindicato.

No final de 1933, esse sindicato foi obrigado a fechar sua sede oficial por causa da repressão da ditadura militar comandada por Antônio Oliveira Salazar. Parte do seu acervo cultural foi guardado na casa da família de Manuel Francisco Correia, onde também passou a realizar-se reuniões noturnas de sua diretoria clandestinamente.

O garoto Antônio Francisco Correia, atrás da porta, escutava com muita curiosidade tudo o que era conversado naquelas reuniões.

Em 1936, a Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (P.V.D.E., depois P.I.D.E.), invadiu de madrugada a moradia de Manuel Francisco Correia e o prendeu.

Antônio Francisco Correia foi várias vezes visitar o seu pai no presídio da polícia política, durante as dez semanas em que ele esteve preso, sem nenhum processo ou julgamento. Quando Manuel Francisco Correia foi solto, foi punido mais uma vez ao ser despedido do seu emprego, o que fez a família passar por uma situação econômica muito difícil.

Dois anos depois, Correia (como era chamado pelos mais próximos) escreveu seu primeiro artigo para o diário “Primeiro de Janeiro” (Porto), mas não foi publicado por causa da censura. Nessa mesma época, já havia começado a escrever os rascunhos que formariam seu primeiro livro.

Edgar Rodrigues

No dia 1º de maio de 1939, Antônio Francisco Correia e alguns amigos faltam ao serviço como forma de protesto (nessa época era proibido manifestar-se no 1º de maio) e reúnem-se para reafirmar as origens anarquistas dessa data, que é um marco universal.

No dia 1º de março de 1940, filia-se ao Grupo Dramático Flor da Mocidade (teatro amador), de Santa Cruz Bispo, município de Matosinhos, onde conhece Ondina dos Anjos da Costa Santos, que

foi sua companheira por toda a vida. Também fez parte da diretoria do Grupo Dramático Alegres de Perafita, onde conheceu o histórico militante anarquista José Marques da Costa.

Em setembro de 1946, o anarquista Luis Joaquim Portela e mais cinco presos políticos fogem da Fortaleza de Peniche. Dois anos depois, Antônio Francisco Correia conhece pessoalmente Luis Portela[1] na clandestinidade e ajuda o companheiro a obter documentação falsa, porém, devido uma delação Luis Joaquim Portela é preso novamente[2].

No dia 19 de julho de 1951, Antônio Francisco Correia conhece pessoalmente o notório escritor anticlerical Tomás da Fonseca e, no dia seguinte, para fugir da perseguição política da ditadura portuguesa, embarca para o Brasil.

Assim que chegou ao Rio de Janeiro, conheceu os companheiros: Roberto das Neves, Manuel Perez, Giacomo Bottino, Ida Bottino, Germinal Bottino, Pascoal Gravina, José Romero, Ondina Romero, Angelina Soares, Diamantino Augusto, José Oiticica, João Peres Bouças, Carolina Peres, Ideal Peres, Afonso Vieira e outros...

A pedido dos dois últimos, entregou um texto de sua autoria, sobre a ditadura em Portugal, que foi publicado no jornal anarquista Ação Direta[3] e logo estava participando do grupo editor do mesmo. Em seguida, com a ajuda de companheiros como Enio Cardoso, Domingos Rojas e Benjamim Cano Ruiz (entre outros), passou a publicar também textos na imprensa libertária internacional e adotou o pseudônimo de Edgar Rodrigues[4].

Entre os dias 9 e 11 de fevereiro de 1953, participou de um encontro anarquista brasileiro, na residência de José Oiticica, onde conheceu outros militantes ácratas que atuavam em São Paulo: Edgard Leuenroth, Adelino Tavares de Pinho, Lucca Gabriel, Osvaldo Salgueiro e outros... Nesse período, também conheceu pessoalmente o escritor e jornalista espanhol Victor Garcia (Tomás-Germinal Garcia Ibars), o poeta e escritor romeno Eugen Relgis e o companheiro paraguaio Ceríaco Duarte.

Publicou seu primeiro livro "Na Inquisição do Salazar" em maio de 1957, pela Editora Germinal, de Roberto das Neves. Tornou-se membro da Sociedade Naturista Amigos de Nossa Chácara (S.N.A.N.C.)[5].

Em 7 de março de 1958, por iniciativa do Grupo Libertário Fábio Luz[6], foi fundado o Centro de Estudos Professor José Oiticica (C.E.P.J.O.), em homenagem ao recém-falecido José Oiticica (22-07-1882 – 30-06-1957), com o propósito de continuar a prolífera obra do valoroso companheiro. O grupo que assinou a ata de fundação do C.E.P.J.O. era composto por: Edgar Rodrigues, Afonso Alves Vieira, Ideal Peres, Esther de Oliveira Redes, Seraphim Porto, Manuel dos Santos Ramos, Francisco de Magalhães Viotti, Germinal Bottino, Fernando Gonçalves da Silva, Pedro Gonçalves dos Santos, Roberto Barreto Pedroso das Neves, Enio Cardoso e Raul Vital (Atayde da Silva Dias).

Entre as atividades do C.E.P.J.O., constavam conferências, cursos e leituras comentadas sobre arte, política, história, vegetarianismo, psicologia, teatro, cinema, literatura, geografia, sociologia e anarquismo. Os convites para as atividades eram feitos na imprensa diária. O Centro também promoveu, em conjunto com outros grupos, comícios do movimento estudantil e uma campanha pela libertação e asilo político do espanhol anarquista José Comin Pardillos.

Outra iniciativa do C.E.P.J.O. foi a criação da Editora Mundo Livre que publicou os seguintes livros anarquistas: "O Retrato da Ditadura Portuguesa" de Edgar Rodrigues (1962), "A Doutrina Anarquista ao Alcance de Todos" de José Oiticica (2ª Edição - 1963), "Anarquismo – Roteiro de Libertação Social" de Edgard Leuenroth (1963), "O Humanismo Libertário e a Ciência Moderna" de Pedro Kropotkine (1964) e "Erros e Contradições do Marxismo" de Varlan Tcherkesoff (1964).

O Centro de Estudos Professor José Oiticica teve uma atuação anarquista durante doze anos (cinco deles sob a repressão da ditadura militar brasileira, 1964-1985), até ser invadido, assaltado e fechado pelas forças armadas[7]. As prisões começaram no dia 8, e continuaram nos dias 9, 10, 15 e 21 de outubro de 1969.

Entre os presos, acusados e denunciados estavam: Edgar Rodrigues, Pietro Michele Stefano Ferrua, Ideal Peres, Antonio Costa, Fernando Gonçalves

da Silva, Manoel dos Santos Ramos, Paulo Fernandes da Silva, Roberto Barreto Pedroso das Neves, Eli Briareu de Oliveira, Mário Rogério Nogueira Pinto, Antonio Rui Nogueira Pinto, Maria Arminda Sol e Silva, Antonio da Silva Costa, Elisa da Silva Costa, Roberto da Silva Costa e Carlos Alberto da Silva. Foram impronunciados: Michelangelo Privitera e Esther de Oliveira Redes[8].

Militantes anarquistas anônimos (pela conjuntura política da época) de São Paulo e de outras partes do Brasil contribuíram financeiramente com os gastos judiciais, numa grande demonstração de solidariedade libertária. O processo durou até 30 de novembro de 1971.

No mesmo período em que foi vítima desse processo militar, Edgar Rodrigues iniciou, numa atitude pioneira, a publicação de livros resgatando a história do movimento anarquista no Brasil[9], e posteriormente, a história do movimento libertário português[10].

Edgar Rodrigues escreveu 62 livros (entre 1957-2007), publicados sobretudo no Brasil e em Portugal, mas também na Itália, Venezuela e Inglaterra (alguns na terceira edição).

Por volta de 1976, participou junto com a companheira Elvira Boni, do documentário "O Sonho Não Acabou" de Cláudio Khans, exibido algumas vezes na televisão e em eventos libertários.

Colaborou com o jornal anarquista O Inimigo do Rei enquanto ele existiu (1977-1988) e também escreveu mais de 1760 artigos na imprensa de 15 países, entre eles: Voluntad (Uruguai), Solidaridad Obrera (França), A Batalha (Portugal), El Libertario (Cuba), Tierra y Libertad (México/Espanha), El Sol (Costa Rica), C.N.T. (França), La Protesta (Argentina), Solidaridad Gastronómica (Cuba), L'Adunata Dei Refrattari (Estados Unidos), Ruta (Venezuela), Reconstruir (Argentina), Voz Anarquista (Portugal), El Libertario (Venezuela) e muitos outros.

Entre abril-maio de 1986, participou do congresso pela reorganização da Confederação Operária Brasileira (C.O.B.), na sede do Centro de Cultura Social de São Paulo, na rua Rubino de Oliveira, número 85, Brás.

Em 21 de agosto de 1986, foi um dos sócios-fundadores do arquivo Círculo Alfa de Estudos Históricos (C.A.E.H.) juntamente com: Nito Lemos Reis, Antonio Martinez, José Carlos Orsi Morel, Jaime Cubero, Francisco Cuberos, Felix Gil Herrera, Liberto Lemos Reis, Fernando Gonçalves da Silva e Ideal Peres[11].

Nesse arquivo deixou boa parte dos materiais de estudo (livros, jornais, fotos, cartas, atas, memórias manuscritas e demais documentos, muitos deles cópias únicas) que reuniu durante toda uma vida dedicada ao resgate da trajetória das atividades anarquistas no Brasil e no Mundo. Conseguiu todo esse acervo visitando velhos companheiros anarquistas, convencendo-os a escreverem suas memórias, entrevistando-os, tendo correspondência com eles, comprando e conseguindo doações desses materiais com militantes históricos do movimento (novamente numa iniciativa pioneira para seus contemporâneos), tais como: Joaquim Fernandes, Manuel Lopes, Luís Saturnino, Manuel

Congresso Anarquista Em Nossa Chácara. Da Esquerda Para A Direita - Manuel Dos Santos Ramos, Germinal Bottino, Edgar Rodrigues e Ideal Peres.

Perez, Ideal Peres, José Marques da Costa, José Francisco dos Passos, João Perdigão Gutierrez, Manuel Marques Bastos, Pedro Catallo, João Navarro, Adriano Botelho, Elias Iltchenco, entre outros...[12]

Não obstante, o sofrido esforço de Edgar Rodrigues para adquirir esses materiais e todos os riscos que enfrentou durante a ditadura militar para preservar esse documentos, os membros remanescentes do Círculo Alfa de Estudos Históricos, na pessoa de José Carlos Orsi Morel, trocou as fechaduras do imóvel do arquivo, localizado na rua Gonçalves Dias, número 220, no bairro do Brás (São Paulo), impedindo que Edgar Rodrigues tivesse acesso ao arquivo, para logo em seguida, numa manobra obscura, expulsá-lo da entidade sem direito à defesa, demonstrando uma atitude completamente antagônica com os princípios anarquistas e os conceitos básicos de justiça.

Em abril de 2002, Rute Coelho Zendron fez "Um Estudo Sobre Edgar Rodrigues" pela P.U.C., que virou um interessante vídeo documentário sobre a vida e obra de Edgar Rodrigues[13].

Edgar Rodrigues faleceu na noite de 15 de maio de 2009 (quinta-feira), na sua residência, no bairro do Méier (Rio de Janeiro), devido uma parada respiratória. Deixa esposa, filhos, netos, uma vasta obra anarquista para ser estudada e um grande exemplo a ser seguido. ☼

---

1. Ambos tinham trocado correspondência entre 1932-1937, enquanto Luis Joaquim Portela estava preso.

2. Em 10 de setembro de 1952.

3. "Fala Um Operário Português" foi o primeiro artigo publicado por Antônio Francisco Correia, o texto saiu no jornal Ação Direta (Rio de Janeiro), número 80, em maio/junho de 1952.

4. Antônio Francisco Correia também chegou a escrever usando pseudônimos como Varlin, Zola e outros...

5. A Sociedade Naturista Amigos de Nossa Chácara foi registrada em 9 de novembro de 1939, e o grupo que iniciou o trabalho de construção dela era composto por: Germinal Leuenroth, Nicola D'Albenzio, Virgilio Dall'Oca, Justino Salgueiro, Salvador Arrebola, Antônio Castro, João Rojo, Benedito Romano, José Oliva Castillo, Roque Branco, Antônio Valverde, Cecílio Dias Lopes e Lucca Gabriel. A Nossa Chácara/Nosso Sítio foi uma iniciativa essencial para a reorganização do movimento anarquista no Brasil, após o final da ditadura de Getúlio Vargas, e foi palco de importantes congressos e encontros libertários entre 1948 até o final dos anos sessenta.

6. O Grupo Libertário Fábio Luz (depois Grupo de Ação Libertária), formado por militantes como: Edgar Rodrigues, Seraphim Porto, Roberto Das Neves, Enio Cardoso e Afonso Vieira, existiu entre a morte de José Oiticica e a fundação do Centro de Estudos Professor José Oiticica. Com o passar do tempo após a fundação do Centro, o Grupo Libertário foi absorvido pelo C.E.P.J.O.

7. Os militares também invadiram moradias, escritórios profissionais, a Editora Germinal e roubaram centenas de pertences desses locais.

8. Edgar Rodrigues ajudou a esconder Esther de Oliveira Redes num sítio em Jacarepaguá, e através de troca de serviços "comprou" o impronunciamento dela e retirou vários documentos do processo que poderiam comprometer outros companheiros.

9. Entre os livros clássicos de Edgar Rodrigues que resgatam a história do movimento anarquista no Brasil, estão: Socialismo e Sindicalismo no Brasil (1675-1913) de 1969, Nacionalismo e Cultura Social (1913-1922) de 1972, Trabalho e Conflito (1900-1935) de 1977 e Novos Rumos – Pesquisa Social (1922-1946) de 1978.

10. Os principais livros de Edgar Rodrigues que refazem a trajetória dos anarquistas em Portugal são: O Despertar Operário Em Portugal (1834-1911) de 1980, Os Anarquistas e os Sindicatos Em Portugal (1911-1922) de 1981, A Resistência Anarco-Sindicalista à Ditadura (1922-1939) de 1981 e A Oposição Libertária em Portugal (1939-1974) de 1982.

11. Esther de Oliveira Redes não assinou a ata de fundação, mas esteve presente nas reuniões e contribuía para a manutenção do arquivo até comunicar seu desligamento do mesmo.

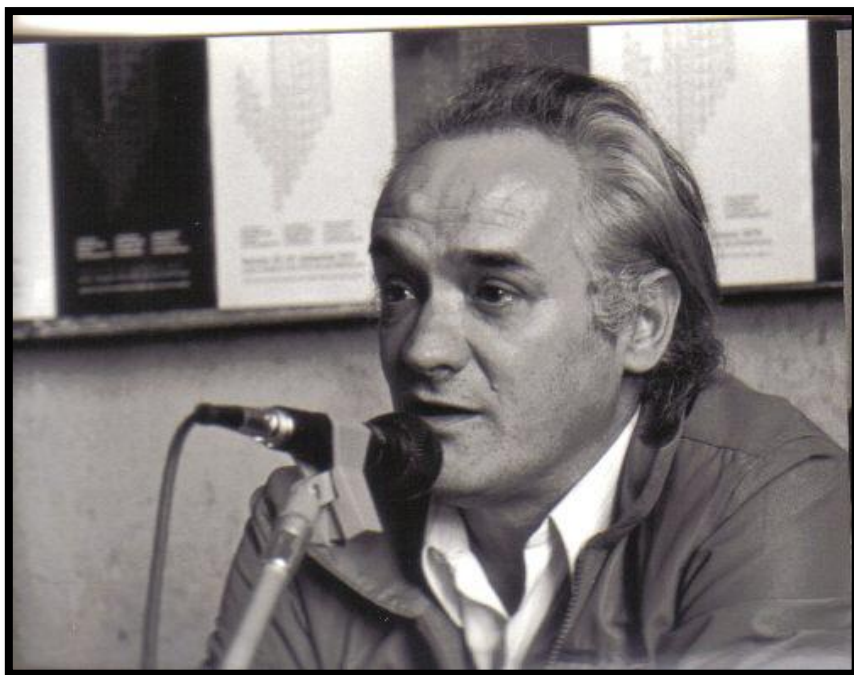
12. Conseguiu com Sônia Oiticica, por exemplo, cartas de quando seu pai José Oiticica, esteve preso na Ilha Rasa (Rio de Janeiro) entre 1924-1925.

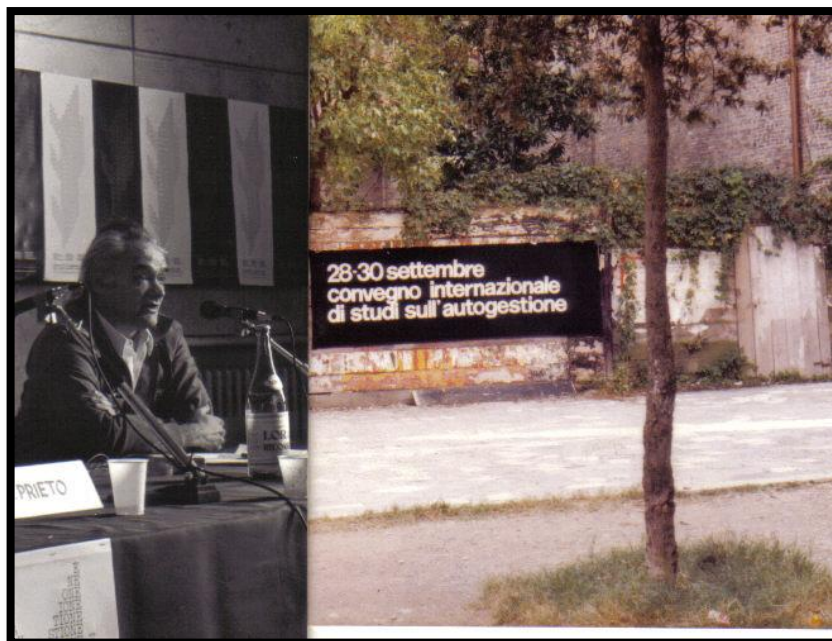
13. Outros estudos acadêmicos sobre Edgar Rodrigues foram feitos, entre eles, constam-se: a tese "Edgar Rodrigues: I Tempi e Le Opere" de Marco Mazzeo, Universidade de Nápoles/Itália (2005) e o trabalho de pós-doutorado (monografia) "A Sementeira de Idéias – Edgar Rodrigues Uma Vida Dedicada Ao Anarquismo", de Anna Gicelle Garcia Alaniz, para a Faculdade de Educação da Unicamp (2009).

# LUIS ANDRÉS EDO (1925-2009)
## Um Anarquista de Verdade

DORIS ENSINGER

Não vou relatar neste artigo a vida de Luís Andrés Edo porque há inúmeros textos que já o fizeram e contam as fases mais importantes da sua vida – a sua luta contra a ditadura de Franco, os anos na prisão e a sua contribuição para as discussões sobre a sociedade pós-franquista, a chamada «transição para a democracia», e a sua reivindicação de uma ruptura com o regime anterior. Nas suas memórias[1], a serem publicadas, em breve, no Brasil, reflectiu sobre a sua vida e os últimos oitenta anos de Espanha, a *CNT* e o exílio forçado daqueles que tiveram que fugir no final da Guerra Civil. Pensei, então, descrever o Luís que conheci e com quem vivi bastantes anos, período que, para mim, significou um privilégio especial e um presente inigualável.

Desde que conheci Luís, no final de 1977, sempre o considerei o homem mais humano. Neste grande e tão diverso movimento anarquista-libertário, com tantas pessoas incríveis, generosas e humanistas, não encontrei ninguém como ele. Para mim, Luís, personificava exactamente o que disse Melchor Rodríguez, outro anarquista e um companheiro muito apreciado por Luís, num recente poema:

*«Anarquia significa:*
*Beleza, amor, poesia,*
*Igualdade, fraternidade, sentimento, liberdade,*
*Cultura, arte, harmonia, a razão, supremo guia,*
*A ciência, sublime verdade,*
*Vida, nobreza, bondade,*
*Satisfação, alegria,*
*Tudo isto é anarquia*
*E anarquia, humanidade.»*

Luís Andrés vivia todas e cada uma destas palavras e conceitos. O amor guiava a sua vida, o amor pela própria vida, pelo colectivo e pelos demais, a quem sempre tratava com apreço e respeito, amor pela ideia. Costumava dizer «eu não escrevo poesia, faço poesia».

verteu-se no foco do seu interesse e a leitura numa das suas paixões.
As ideias fundamentais da Revolução Francesa – até hoje meros postulados e reivindicações, não uma realidade, na maior parte do mundo e, agora, de novo ameaçados –, a liberdade, a fraternidade e a igualdade, não eram para ele apenas retórica. Ele vivia-os. Não preciso de dizer que nele não havia nenhum traço de comportamento patriarcal e machista, já que tratava todos como iguais com um autêntico espírito fraternal.
O diálogo e o compromisso eram outros traços característicos dele. Podia discutir com veemência, brigar mas, no final de uma discussão procurava sempre a concórdia, tal como o significado original da palavra harmonia: arte de abraçar o contrário na sua totalidade.
A bondade e generosidade são características ressaltadas por muitos que o conheceram. Bondade no sentido de que o sofrimento do outro, dos demais, é determinante para a actuação de uma pessoa, mais do que a sua própria vontade. Ao colocar-se no lugar do outro, passou a lutar contra a injustiça e a apoiar, por exemplo, os presos mais indefesos, os presos sociais ou comuns.
Os pequenos sucessos que conseguiu nessa luta contra o sistema carcerário ou de (in)justiça, foram a sua maior satisfação. Satisfação e alegria encontradas, também, no quotidiano, nas pequenas coisas da vida: o seu maior prazer, a sua maior satisfação era o seu prato preferido, as lentilhas ou «as lentilhas do Dr. Negrin», como costumava dizer, em alusão ao alimento indispensável para lutar contra a fome durante a Guerra Civil e anos seguintes.

Para ele, a defesa de um companheiro expulso da Organização por unanimidade que, como explicava, foi facto único na história da *CNT*, era um acto poético. Laureano Cerrada financiava todas as acções contra a ditadura de Franco nos anos 40 e 50 mas, um dia, foi declarado culpado por uma acção que, disseram, danar a imagem da *CNT* no exílio. Luís colocou-se ao seu lado por considerar que a Organização o transformou num bode expiatório.
Não havia nada de irracional nele. Ele actuava sempre com um sentido comum, e previa sempre as consequências, analisando e meditando profundamente sobre os assuntos. Sim, era a razão que o guiava.
Desde muito jovem, interessava-se por diversos assuntos e era um aluno muito aplicado que, como explica nas suas memórias, foi baptizado em «sete ciências». Aos 14 anos, teve que deixar a escola para trabalhar, porque o seu pai desapareceu nos últimos dias da Guerra e, com ele, o sustento da família. Ainda assim, manteve a «sede pelo conhecimento» e, durante sete anos, frequentou a Escola Industrial à noite para ampliar a sua formação. Jamais deixou de estudar e de ler; a Ciência con-

Algumas pessoas, companheiros no Brasil, puderam conhecer este homem excepcional. Ele teve um amigo diplomata, José Ignacio Martín-Artajo, a quem prometeu visitar onde o Ministério o enviasse. Assim, em 1984, viajámos até à Venezuela e, depois, ao Brasil em 1991. Luís nunca fazia turismo e, quando viajava, era sempre com um propósito definido. A partir de anotações no meu diário de viagem, pude reconstruir um pouco o que movia Luís naquela visita.

Em São Paulo, proferiu uma conferência sobre anarcosindicalismo e visitou o Centro de Cultura Social, onde conversou com Jaime Cubero, Decio, Plínio e outros companheiros sobre o «Projecto 92», acções ou jornadas planeadas contra os festejos dos 500 anos. É bastante provável que tenha falado, também, sobre o Projecto 93, o grande encontro anarquista que se realizou em Setembro e Outubro daquele ano, em Barcelona, com o título de «Anarquismo: Exposição Internacional».

A viagem a Porto Alegre teve um objectivo muito especial, já que pretendia convencer Hélios Puig, filho de Juan Puig i Eliás, fundador do *CENU* (*Conselho da Escola Nova Unificada*) – o sistema escolar da Catalunha durante a Guerra Civil – a ceder a documentação do seu pai para os arquivos da *CNT*. Ele achava que poderia voltar a Espanha com uma mala de papéis mas, no fim, essa mala – ou baú – acabou por ficar em Porto Alegre. Lá, ele também, foi entrevistado por uma emissora local de TV e realizou uma palestra na Casa dos nomistas. Desta última actividade, tenho uma lembrança muito especial: os organizadores pediram para eu me sentar ao lado do Luís e, depois de falar e responder a algumas perguntas, o moderador perguntou ao «Professor Edo» se tinha mais comentários a fazer. Ele respondeu: «Não, não tenho nada a acrescentar mas a companheira Doris tem muito a dizer sobre o movimento alternativo alemão». Assim, bastante incomodada por «começar do nada», iniciei, sem preparação alguma, a falar dos anos 60 e 70 na Alemanha, quando foi criado o grande movimento resultante das famosas mobilizações de 68.

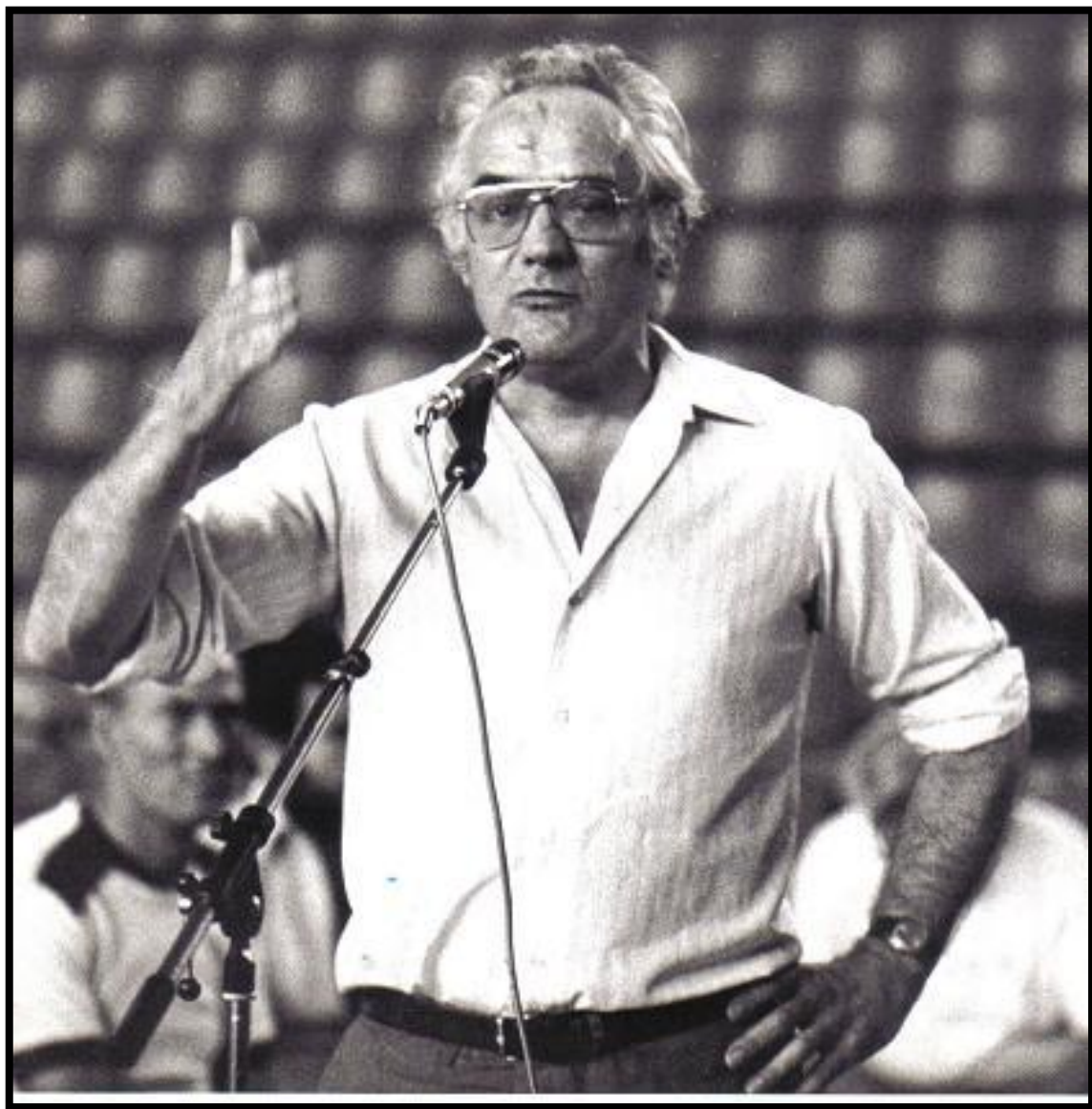
Também falei da República Democrática Alemã e da queda do Muro, ocorrida um ano antes. Em seguida desculpei Luís porque todo o público me escutou com muita atenção e interesse.

Nessa viagem consegui uma concessão de Luís: a caminho de Brasília, verdadeiro destino da viagem, fizemos escala nas Cataratas do Iguaçu. Mais tarde, comentou sobre «aquela quedinha d'água» mas ficou mesmo assombrado e maravilhado com esse espectáculo da natureza: a força e o ruído da água, as centenas de quedas e o arco-íris, e não se arrependeu de ter sido uma vez infiel ao seu princípio de não-turismo. Por último, quero destacar a grande hospitalidade e cordialidade com que fomos recebidos em todos os lugares durante essa viagem. Apesar da distância e do tempo, ainda penso com muito afecto e carinho em todas as pessoas que nos receberam com tanta amabilidade e amizade e nos abriram as suas casas.

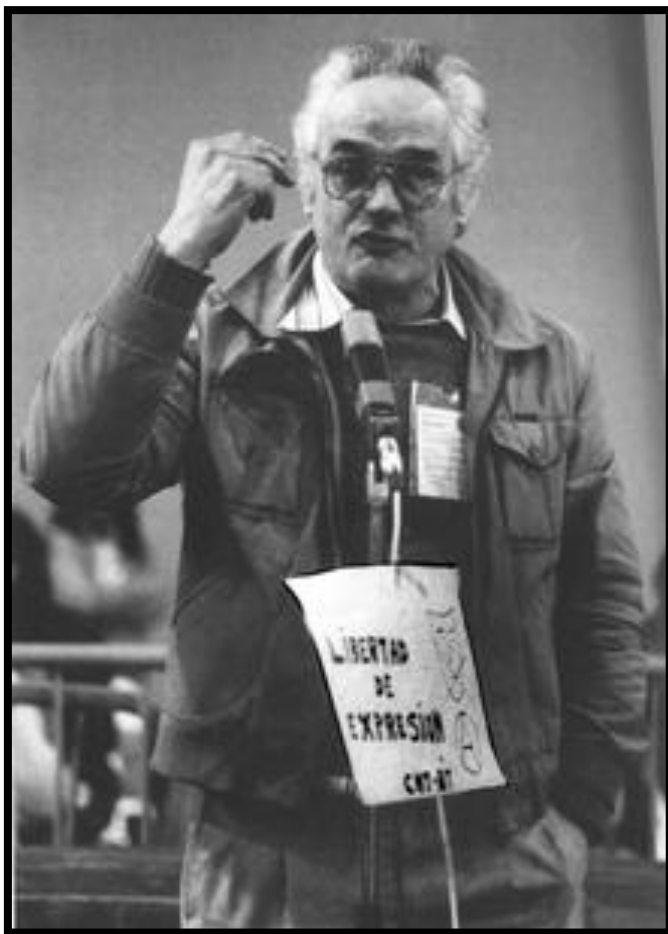
É difícil descrever Luís Andrés Edo em poucas linhas, mas espero que estas sirvam para mostrar como ele era um homem muito especial e como disse no começo, o homem mais humano. ☼

*Tradução de* Gabriel Passetti.

Artigo divulgado na Verve n.º 15 – 2009

[1] Luís Andrés Edo. La CNT en la Encrucijada. Aventuras de un heterodoxo. (A CNT na Encruzilhada. Aventuras de um heterodoxo.) Barcelona, Flor del Viento, 2006.

# Na morte de Luís Andrés Edo

PEP CASTELLS*

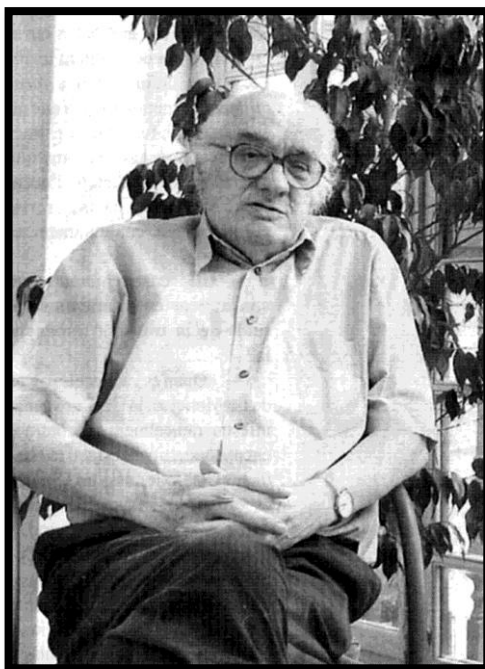
Depois do V Congresso da CNT (Madrid, 1979) a revista *Anarchica* (Milão) e a revista *Adarga* (Madrid) publicaram um artigo sob o título "Perderam os Esquemas" onde se analisa o desenlace (especialmente, as interpretações do seu desenvolvimento e conclusão) daquele acontecimento. O artigo, ainda que assinado por mim, é devedor, nos seus acertos, das minhas longas conversações com Luís, sentados em velhos bancos (Luís sempre lhes chamou *foteils* pela mesma razão que sempre dizia *siecle*: os seus longos anos de exílio em França na sua memória) do imenso andar que partilhávamos próximo da antiga cidadela de Barcelona, onde hoje está o parlamento catalão. Tínhamos chegado à conclusão que, afortunadamente, **naquele** congresso tinham resultado aniquilados os moldes, as estruturas, as ideias preconcebidas, a ortodoxia (fora do norte ou do sul, do este ou do oeste) porque entrávamos num mundo novo sobre o que não se poderia intervir só a partir dos sindicatos ou só a partir de concepções radicais já secas para o anarquismo. Luís estava consciente de como iria **aquele** congresso, e esperava pouco dele, mas isso não nos tinha afastado dos nossos compromissos, da nossa lealdade e os *apaches "tínhamos apoiado a quem nos atraiçoaria contra os que nos atraiçoavam"* [1]. Já em Madrid chamou-me para fora do recinto do congresso e comunicou-me que, com Víctor León e com José Ignacio Martín Artajo, iam a Amesterdão para recuperar os arquivos da CNT e da FAI, depositados no Instituto Internacional de História Social[2], a partir do final da Revolução Espanhola de 1936.

Não quero falar da CNT nem do anarquismo[3]. Não quero que o meu panegírico participe de certa historiografia que dilui a personalidade e identidade dos indivíduos na formulação de grandes teorias ou no marasmo das grandes epopeias. Para estes aspectos já estão os académicos, eu prefiro continuar desde a perspectiva dos *peones ilustrados*.[4] Luís reivindicava para o anarquismo essa capacidade de criação de uma corrente ilustrada do pensamento que não nascia da aca-

demia senão do trabalho das classes populares e dos seus homens e mulheres comprometidas.
A introdução deste texto não tem intenção histórica, deve servir-me para explicar a dupla faceta da identidade de Luís. O seu compromisso com o grupo, com o colectivo, nunca devia determinar ou limitar a sua liberdade de acção e não se contradiz com a defesa a *ultranza* de acordos maioritários para a organização, sempre que o respeito pelas minorias esteja garantido. É o anarquista conspirador, como lhe chama um companheiro de cárcere[5], que não vai esperar o passar dos anos nem as boas negociações diplomáticas para que a CNT e a FAI recuperem os seus arquivos, e ocupará o Instituto Internacional de História Social de Amesterdão até alcançar o compromisso formal, já com o novel Comité Nacional, para o regresso daquela documentação. Isso não impediu a sua participação, bastante considerável, na organização do congresso que ele não tinha realizado naquelas condições. Isso não o impediu de participar em amplas (extenuantes e quiçá aborrecidas) assembleias no sindicato da construção de Barcelona para preparar a nossa presença no debate do congresso.

Luís apregoava que a sua aprendizagem se forjou na assembleia de Paris, na ágora onde aprendeu a escutar, onde tantos trabalhadores ilustrados superavam as leis do voto para afiançar as suas ideias com convicção. Depois da prisão doutorou-se (“*a prisão foi a minha universidade*”) e fruto das suas investigações intelectuais (mal que lhe pesará que assim o chamasse eu) surge o seu livro *La Corriente*. Quando foi apresentado o seu livro em Barcelona (2003) partilhei com a sua companheira Doris o papel de cicerone. Doris incluiu, num emotivo discurso, o livro numa grande tradição de escritores carcerários[6]. Luís, no seu discurso fala da Biblioteca Carcerária, como de uma extraordinária excepção naquele marco de privação da liberdade. Eu permiti-me confundir o seu texto com a minha visão e conhecimento da sua vida[7] exercendo de pai, na sua réplica[8], detalhou alguns as-pectos que eu não tinha compreendido. A-prendi muito da sua concepção da relação entre indivíduo e grupo, ao fim e ao cabo a dependência ou não da vontade e do livre alvedrio de cada um em relação à organização.
A partir desta discussão Luís ter-me-ia anunciado o seu interesse em entrar no debate de uma teoria de afinidade. Para Luís a conciliação entre o víduo e o grupo é o distintivo, desde a teoria mas, sobretudo, desde a prática, da alternativa ria perante outras correntes do pensamento social.
Através de Luís conheci revolucionários bolivianos, libertários italianos, franceses de Maio de 68 e espanhóis exilados de Maio de 37, já mais velhos do que aqueles, portugueses afincados nos nossos âmbitos, advogados maçãos e comprometidos (um deles chegou a presidir à Comissão de Justiça do Parlamento espanhol e insinuava propô-lo para ser director geral das prisões. Então, Luís, falava-me do “*anjo roxo*”[9]), a deputados honestos, aos seus companheiros de cárcere que se acercavam, nas ramblas barcelonesas, para recordar como conseguiram que na prisão Modelo se instalara um sistema de fecho das celas que permitira a passagem do ar nos calorosos verões. Haviam-no conseguido graças ao *padrinho*, como lhe chamavam os presos sociais. Os presos comuns, como diriam aqueles…

Luís ensinou-me a distinguir entre os presos comuns e os presos políticos. Aqueles estavam na prisão porque o sistema os rechaçava e negou-lhes qualquer oportunidade: a sua rebeldia (o seu delito) é, de facto, tanto acto político como o daqueles que ostentavam o adjectivo. Além disso, a sua existência é uma constante reprovação do mesmo sistema. Estes, políticos, estavam na prisão por competir com quem os encarcerava. Acordada a paz política, a transição, já não existem presos políticos (como deixaram bem claro vários dirigentes políticos em declarações públicas). Por isso, Luís era o *padrinho* na Modelo de Barcelona.

Nos retratos periodísticos aparecidos na altura da sua morte falava-se dos organismos libertários ou da CNT nos quais o Luís participou, dos factos históricos que protagonizou, dos seus longos anos de prisão… eu quero recordar um meu mestre e amigo, o meu "pai", orgulhoso e teso até à provocação, entregue à sua causa que é a causa de tantos que não a conhecem, tão engajado que não se confunde com ela, tão entregue que o arrebatou em vida a sua vida. Sentado no seu *foteil* rodeado de periódicos, do último livro anarquista que se publicou em qualquer parte do mundo, respondendo a qualquer carta de presos ou de familiar de presos, de companheiros que nunca regressaram de exílios forçados, respondendo à entrevista de outro doutorando internacional sobre a luta antifranquista, sobre o anarquismo espanhol, colaborando com um director de filme histórico…

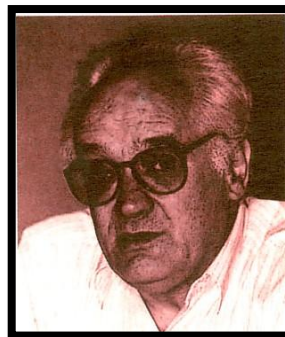
Os periodistas não sabem de como era importante para Luís a **recuperação da memória histórica**. Não era a aplicação de uma discutida e controversa lei catalã ou espanhola, não era a edição de textos em fac-símile, não era a revisão judicial dos processos. Para Luís, a recuperação da memória exige um compromisso social de reposição; a sociedade há-de assumir a sua história, não só nos livros, não só nos manuais. A assunção da memória exige a actualização do pensamento e a reivindicação permanente de atitudes e acções: por isso a ocupação do Instituto de Estudos Sociais e da embaixada da Holanda em Madrid, por isso a ocupação dos locais do antigo sindicato vertical em Igualada, por isso a sua colaboração no documentário sobre Granados e Delgado, ou na película *Os que quiseram matar Franco…* não são grandes factos históricos, são a substância presente na memória: *"A memória histórica converte-se, portanto, no seio do Movimento Libertário, na plataforma mais sólida, básica e imprescindível, de um discurso anti estatal, ao que sem embargo, há que somar uma análise crítica dos elementos modernos que o Poder leva com a sua grande reconversão."* [10]

Outro aspecto pouco publicitado dos interesses e compromissos de Luís centram-se nas suas reflexões e análises sobre **o mundo carcerário**, sobre o sistema penal. A sua companheira Dóris quando traduziu textos penais para catedráticos e eu próprio para trabalhos dos meus estudos de direito, escutámos, com atenção, o seu discurso sobre direito penal. Luís "estudou" textos legais, teóricos, de direito na prisão. Sempre presumia respeito do seu advogado Mateo Seguí, de dirigi-lo intelectualmente a sua defesa perante os tribunais. Mas a sua preocupação partia dos factos, mais além dos debates teóricos. Nos finais dos anos 70, em Espanha, procurava-se reformular o sistema penitenciário. Os presos comuns rebelaram-se contra a sua exclusão das reformas políticas do país: *"O protagonismo do 'preso comum' sur-*

*preendeu, até, os especialistas mais sagazes, estudiosos da 'ciência do comportamento'. O 'preso comum' logrou romper o 'muro da vergonha' com que o falso pudor da moral 'bem pensante' escamoteava a realidade trágica, dramática, infra humana, que suportou durante largas décadas, rompe a forma inquisitorial, rasga o estúpido silêncio conspirativo, que só deixava transluzir, de vez em quando, a situação dos presos políticos"*[11]. Luís pranteia a questão da prisão em relação à concepção e definição dos delinquentes, para além dos momentos históricos concretos. O nosso país teria criado a figura do delinquente por convicção: *"desde as cortes de Cádiz é um fenómeno que tem um carácter permanente, até hoje, sem solução de continuidade"*[12].

Nalguns livros ficará uma memória épica da vida de Luís, idealizaram alguns e calaram a maioria. Nas minhas recordações ficará um exemplo da tenacidade do ser humano para entender (e

apreender) e para fazer (actuar, intervir, criar), dificilmente igualáveis. Um Sisifo que apreende o seu destino, mas que o desafia até à morte. Não há progresso sem violência.✪

Tradução de Ilídio dos Santos

* Pep Castells Casellas, filiado no sindicato da construção da CNT de Barcelona no princípio dos anos 70, foi secretário da organização da Federação Local da CNT de Barcelona, em finais dos anos 70 e do Comité Regional de Catalunha. Comissionado pelo Comité Nacional da CNT, surgido do V Congresso, para negociar a devolução dos arquivos da CNT e FAI com Edo, Artajo e León (que tinham ocupado o Instituto Internacional de História Social de Amesterdão) se soma ao fecho quando o representante do IIHS de Amesterdão não quis aceitar como negociadores os ocupantes. Foi colaborador da Solidaridad Obrera e de outras publicações libertárias.

---

[1] Pep Castells, Solidaridad Obrera, Verão de 2005. Barcelona.

[2] http://www.iisg.nl/iisg/history-es.php

[3] A partir de qualquer pesquisador na Internet pode consultar-se a «história oficial».

[4] Conceito cunhado ou pelo menos divulgado por Luís. A primeira vez que ouvi esta expressão dirigíamo-nos a casa de José Peirats, no sul de França, trabalhador da construção que foi director da Soli e autor de um dos melhores trabalhos sobre a história da CNT.

[5] Josep Maria Huertas Clavenia. Avui, 8 de Março de 2007.

[6] O texto íntegro em http://www.soliobrera.org/cultura.html

[7] O texto íntegro em http://perso.wanadoo.es/e/PCASTELLS/soliobrera1.pdf

[8] O texto íntegro em http://wwwnodo50.org/fella/pub/b09/b09_lacorriente.php

[9] O País (jornal) publicou um artigo sobre Melchor Rodriguez, "o anjo roxo": http://www.elpais.com/articulo/reportages/Le/llamaban/angel/roxo/elpepusocdmg/20090111elpedmgrep_3/Tes

[10] L. A. Edo (1997), A recuperação na memória histórica. *Solidaridad Obrera, número 274.*

[11] Luís Andrés Edo (1979). *Apontamentos sobre a marginada sociedade carcerária.* Nada, número 2.

[12] Idem.

# Morte de Abel Paz a 13 avril 2009

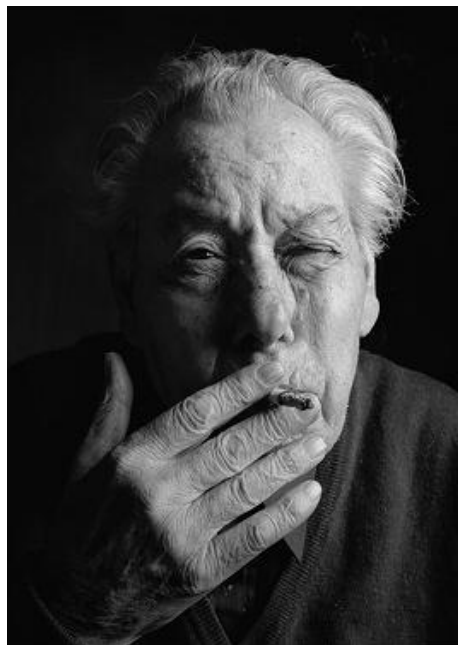
CLAIRE AUZIAS

Diego Camacho (Almería, 1921 - Barcelona, 2009), com o pseudónimo de Abel Paz, contou a aventura da sua vida nos seus vários livros e filmes, dos quais uma edição na Digitale e um filme de Fréderic Goldbronn "Diego".

Com 15 anos é membro das Juventudes Libertárias em Barcelona e combate nas milícias confederais em 1936, facto que selou o seu destino anarquista para toda a vida. Em 1938, com outros revolucionários, atravessa a fronteira e é internado nos campos de Argelès e Barcarès, chegando depois a Paris.

Regressa clandestinamente a Espanha em 1942 para continuar a luta, mas é preso durante 12 anos. Regressa a Paris onde trabalha como operário e participa nos acontecimentos de 1968. Em 1977 regressa a Barcelona para viver no bairro de Gracia até à sua morte.

Torna-se o principal biógrafo de Durruti, sendo autor de inúmeras obras. Sobretudo, conservou durante toda a vida um entusiasmo extraordinário pela anarquia, que o fez percorrer o mundo dos anarquistas, durante os últimos trinta anos de vida, para apresentar os seus trabalhos sobre a revolução espanhola, nomeadamente, por exemplo, na Ásia (Coreia, Japão) em companhia de Philippe Pelletier e em toda a Europa, como em Paris onde era regularmente convidado pela CNT de Vignoles.

Saudamos a sua vida, a sua obra e a sua tenacidade, com esse temperamento tipicamente anarquista que fez reviver, sobretudo para as jovens gerações, as horas gloriosas da Espanha em luta.

O Fundo Abel Paz está conservado no Centre Ascaso-Durruti de Montpellier. ☼

## *RÉFRACTIONS*, Primavera de 2009

Este número da revista francesa ***Réfractions*** anuncia um dossier especial «***O despertar dos ilegalismos***» mas, apesar do interesse dos artigos propostos, só um trata realmente do ilegalismo, o de Jean-Marc Delpech: «Ilegalista, perfeitamente», retomando neste título as célebres réplicas de Simon Biscuit, fiel companheiro de Ravachol, no seu processo: «*Sois vós anarquista? – Perfeitamente*», perfeitamente, perfeitamente.

Esta apresentação confirma bem que «*as acções de inspiração individualista, ilegalista ou outras são quase sempre consideradas pelos anarquistas que a elas não aderem, e depois pelos historiadores, como desvios em relação a uma eventual ideologia dominante ou pretendida como tal no movimento*» (p. 33).

Assim, a amálgama de sabotagem, acção directa, motins, insubmissão, ou mesmo revolução, com o ilegalismo, torna-o abundante de bandidos e ladrões, estes «primitivos rebeldes» de Hobsbawn que formam literalmente a acção ilegalista (e que geralmente financiam o anarquismo oficial) e não apenas transgressora de uma qualquer lei a coberto de ilegalidade. Ilegalidade não é, obviamente, ilegalismo.

É por conseguinte com surpresa que descobrimos um número composto classicamente de reflexões sobre a noção de transgressão, quando poderia propor-nos testemunhos de centenas e centenas de ilegalistas ainda vivos em todo o mundo ocidental (para restringir o campo) e que poderiam deste modo ter invalidado o argumento mediático completamente injustificado do «despertar».

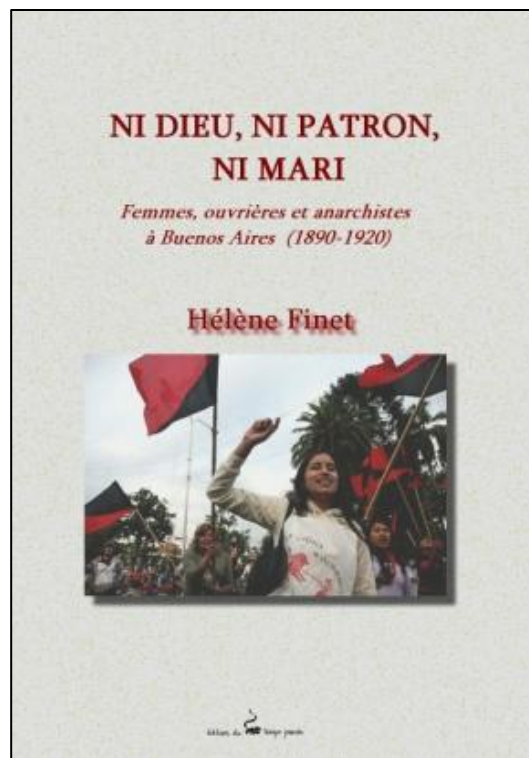
Salienta-se assim o artigo de André Bernard «*Desobedecer à lei?*» como resumindo bem o espírito deste número. Independentemente desta reserva política, todos os textos que compõem este número são interessantes.☼

Claire Auzias

# Eterno retorno sobre um eterno debate: feminismo e/ou anarquismo

Notas bibliográficas sobre:
«***Nem deus, nem patrão, nem marido***», de Hélène Finet (mulheres, operárias e anarquistas em Buenos Aires, 1890-1920), Edições de Temps Perdu, 2009, 38 páginas, Orthez;
«***A Educação Racional da Infância e Outros Textos***», de Emilie Lamotte, Brochuras de *L'endehors* (hobolo@no-lo.org), 34 páginas;
«***Mulheres Anarquistas 1870-1920***», de Margaret S. Marsh, série American Civilization editado por Allen F. Davis, Temple University Press, Philadelphia, 1981, 214 páginas.

O feminismo anarquista não se declina apenas no singular, sobre retratos iluminados de heroínas em nada semelhantes a outras. É a forma mais difundida de abordar a questão das mulheres no anarquismo que de pincelar em belos traços os rostos de uma ou outra das que chegaram até nós graças aos seus escritos. Assim, poderíamos enumerar todos estes nomes que vão de Madeleine Pelletier a Federica Montseny, os quais nos reenviam, todos eles, para figuras de uma grandeza impressionante.

Desta vez, alguns trabalhos permitem abordar o feminismo anarquista no plural, como um conjunto em movimento e não mais como excepção. É o grande mérito do livro de Hélène Finet, um muito curto extracto da sua tese sobre a questão do jornal «***Nem deus, nem patrão, nem marido***», de Buenos Aires, que agrupou militantes, como precisa o título, de classe e de sexo no anarquismo. Segundo a autora, é na emigração italiana para a Argentina no final do século XIX que é preciso procurar as fontes de inspiração do anarco-feminismo deste país. Com efeito, é nesta população que se encontram as propagandistas anarquistas e que se recrutam as militantes operárias anónimas e admiradoras dos líderes italianos da época, eles próprios,

aliás, em fuga para a Argentina. Tal é o contexto desta forma de luta, ainda muito minoritária no universo anarquista, apesar dos progressos que a investigação contemporânea nos permite fazer. É entre estas mulheres que encontramos, por exemplo, Virgínia Bolten, Juana Rouco Buela e Salvadora Medina Onrubia. Todas elas envolvidas nos movimentos anarquistas argentinos do exílio, todas feministas. E é fartas de não fazerem ouvir a sua voz complexa, articulando os diversos parâmetros da opressão das mulheres, que se lançam na aventura do jornal «***Nem deus, nem patrão, nem marido***», como as suas irmãs do «*Mulheres rebeldes, sem deuses, sem mestres*», de Margaret Sangers poucos anos antes em Nova Iorque e as do «*A Explorada, jornal das mulheres que trabalhavam em ateliers, em fábricas e domésticas*», de Margaret Faas Hardeger em Génève. Estes três jornais anarquistas feministas permitem-nos uma boa aproximação de um feminismo anarquista colectivo e já não

constituído apenas por grandes ícones isolados. Reside aqui o maior interesse desta modesta publicação. Uma edição e reedição destes três jornais em conjunto constituiria uma notável antologia do pensamento anarquista feminista completamente distinto do feminismo radical dos movimentos autoritários.

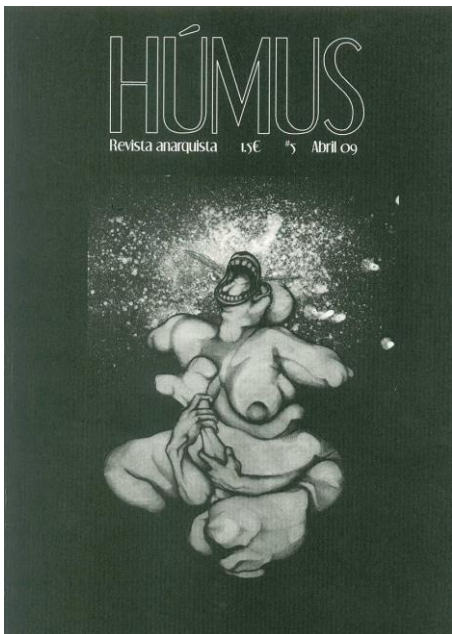
A esta abordagem colectiva e já não biográfica de uma figura do feminismo anarquista, é preciso juntar o excelente livro de Margaret S. March «***Mulheres Anarquistas (1870-1920)***» que, pese embora não seja recente, não é por isso que deixa de ser uma contribuição de primeiro plano. Pela primeira vez, que eu saiba, a autora define e delimita o que é um feminismo anarquista do ponto de vista conceptual como um corpo coerente e quem são as militantes anarco-feministas, não mais na perspectiva individual mas na dos seus envolvimentos teóricos e práticos. Daqui resulta uma tentativa de categorização do maior interesse, principalmente à semelhança dos seus homólogos masculinos, mas também das suas irmãs das outras «variedades do socialismo». As diferenças sociais e práticas são notáveis. Antes da fundação da AIT, assiste-se a inúmeras passagens de feministas que iam de um movimento para outro, do anarquismo ao socialismo ou ao marxismo em jeito de conciliação entre feminismo e revolução seja ela o que for. Após a fundação da AIT, a impermeabilidade torna-se rigorosa. Não se atravessam mais as muralhas entre autoritários e anti-autoritários. É pois um ensaio muito instrutivo ao qual se dedica Margaret Marsh quanto à comparação entre as duas vias do feminismo radical, no sentido americano do termo. Mas, para além disto, é a caracterização entre as feministas das diversas tendências anarquistas, o individualismo feminista que ocupa ali o seu lugar real em torno de Benjamin Tucker. Nesta abordagem inovadora do anarco-feminismo, eis alguns elementos: no capítulo «A verdadeira liberdade, a feminilidade anarquista», Marsh analisa as anarco-comunistas como Mollie Steimer, Marie Ganz e Margaret Anderson, individualistas como Florence Finch Kelly, Helena Born, Marie L., Voltairine de Cleyre, Emma Goldman e outros nomes ainda: o que têm estas mulheres em comum, para além do seu anarquismo feminista? O que as motivou para esta forma de contestação? Origens? Sociologia das militantes? Tantas questões que, antes, não tinham sido abordadas e que encontram respostas felizes – senão ausência de resposta quando as características são demasiado frágeis. Há, pois, nesta obra uma abordagem impressionista quando a sistematização não convém, um resultado muito feliz porque concebemos com a autora este dado «anarquista feminista» como um volume heterogéneo. Serão solteiras, casadas, separadas, companheiras, concubinas, mães ou não mães, lésbicas? Ganham a sua vida? São de origem rica, proprietárias, operárias? Excêntricas, sábias, discretas, públicas? Será que correspondem, na sua vida quotidia-

na, a um retrato tradicional do «segundo sexo»? Nada disso. Todas estas mulheres caracterizam-se por um desvio absoluto na sua vida vivida entre elas e os modelos convencionais esperados para a maioria das mulheres. Todos estes elementos necessários a uma história da liberdade das mulheres são analisados em cada parcela de vida de cada uma destas militantes. Como assumem elas esta marginalidade? Algumas pelo espectáculo proclamado da sua distinção, como por exemplo Emma Goldman e o círculo de Greenwich Village, mas todas precisamente pela militância.

Estas militantes não são «mulheres puras», são anarquistas. Significa dizer como elas interpretam o seu estatuto sexual: a resposta é para elas o anarquismo; o anarquismo para estas mulheres é a resposta à sua questão sexual sobre o estatuto da mulher. É, pois, um feminismo específico distinto do feminismo «maioritário» (pelo qual a autora define o feminismo radical das socialistas, marxistas, anti-conformistas e outras rebeldes de esquerda). Um dos exemplos de dissensão entre radicais e anarco-feministas é o caso do casamento; algumas feministas radicais defendiam um casamento consensual e regulado pelo Estado, enquanto as anarquistas feministas defendiam a abolição completa do casamento, aumentado da independência económica absoluta das mulheres, tudo o que, acrescente-se, não sendo exclusivo das mulheres anarquistas, contudo as caracterizam fortemente. Mas o mais interessante de tudo é que estas mulheres distinguem-se completamente das outras feministas ao dissociarem completamente a sua identidade da maternidade, o que, aliás, a sua prática o atesta. Muitas delas não têm filhos e quando os têm, como Voltairine de Cleyre, não os criam até à idade de 15 anos, ou criam-nos sós, ou vivem em companheirismo com um outro homem que não o pai. Nada de uma família clássica se encontra entre as anarquistas feministas: elas reivindicam alto e bom som o seu próprio desenvolvimento antes do da maternidade no que se revelam bastante singulares no conjunto do feminismo. A relação com crianças é a mais significativa da sua diferença, não se interessando algumas delas nada por elas. Será necessário esperar por gerações posteriores para que nasça a atracção pela educação, como se pode ler em Emilie Lamotte, uma individualista e neo-malthusiana, companheira de Lorulot, que escreveu «***a educação racional da criança***» que lembra o panfleto de Madeleine Pelletier «*a educação feminista das raparigas*», a qual aliás teve o cuidado de não conceber um filho.

Estas militantes foram, pois, na sua maioria, propagandistas ardentes e conseguiram efectivamente difundir o anarco-feminismo. Pode-se agradecer a Margaret Marsh por este trabalho corajoso e desejar uma tradução em diversas línguas europeias de forma a alimentar um debate que está longe de estar encerrado.☼

Claire Auzias

# Revista Anarquista *Húmus*

Tal como acontece com a revista *Alambique*, que é editada pelo Centro de Cultura Anarquista Gonçalves Correia de Aljustrel, o Centro de Cultura Libertária de Almada, através da edição da revista ***Húmus***, tem feito um trabalho de pesquisa meritório na difusão das ideias e práticas do anarquismo relacionadas com a actualidade do movimento libertário português.

Fazendo uma leitura sintética do nº 5 desta revista, que foi publicado em Abril de 2009, a centralidade das preocupações do colectivo que a edita situa-se nas lutas sociais que assumam uma radicalidade contra o Estado e o capitalismo. Esta assunção é pacífica de observar no Editorial: "A realidade actual e as suas falsas alternativas não nos agradam. Queremos o fim de tudo isto. A solução não está em reformar ou a "moralizar" o capitalismo, mas sim a destruí-lo. Nada há que esperar do Estado, braço armado dos poderosos. Não queremos atenuar a nossa exploração ou a tornar mais suportável a opressão… Das chamas da Grécia vieram palavras de alento e inspiração… *Nós somos uma imagem do futuro*. A luta que faz falta é contra toda a exploração e contra toda a opressão, contra qualquer governo ou autoridade, a luta que faz falta é anarquista."

Seguindo estes princípios na actualidade, não admira que desde a página 4 até à página 10, o conteúdo das mesmas seja atravessado por um conjunto de informações reportadas a ocupações de casas abandonadas, a manifestações de cariz libertário e a iniciativas culturais do mesmo teor.

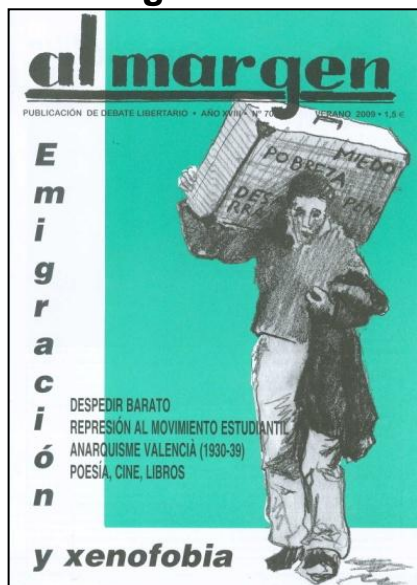
As lutas sociais na actualidade são introduzidas com um texto sobre o 1º de Maio e uma entrevista sobre o anarquismo e os movimentos sociais no Canadá. O texto de José Trindade é o que melhor exprime essa identidade ideológica, tendo presente o conteúdo das lutas sociais radicais que se identificam hoje com o anarquismo: "Ao anarquismo, a doutrina social cujas concepções mais se afasta do "mainstream", chega-se, naturalmente, em último lugar, apenas quando tudo o resto já foi tentado e fracassou, podendo-se explicar a força invulgar do anarquismo e do movimento autónomo na Grécia, justamente pelos níveis de corrupção, inoperabilidade e falta de ancoramento social de um sistema político que já não representa ninguém". A breve cronologia dos acontecimentos na Grécia desde 6 de Dezembro de 2008 até ao início de Abril de 2009 pretende, pura e simplesmente, dar uma visão objectiva da importância das lutas sociais de cariz anarquista.

Este número, todavia, contém outras preocupações analíticas que não passam, necessariamente, pelo que podemos denominar de doutrinas anarquistas: refiro-me, concretamente, ao poema de Mário Sá-Carneiro – "Estrume" – e ao texto "A Dessubjectivação ou o Erotismo em Bataile", da autoria de Ana Sereno. O poema de Mário Sá-Carneiro é um hino à vida e é, por outro lado, a dessacralização da morte, na

medida em que esta é sempre potenciadora de vida através do estrume que personificamos a cada momento da nossa existência no planeta Terra. Se bem que baseado numa leitura filosófica de outros autores sobre o corpo e o erotismo, o texto de Ana Sereno, ao incidir sobre as obras de Bataile que se debruçaram sobre essa temática, procura a essencialidade do corpo erótico que é e sempre foi uma integração sistemática das pulsões de vida e das pulsões de morte, da nossa essência biológica e social e, logicamente, da nossa objectividade e subjectividade. O amor livre não é passível de qualquer contrato entre seres sociais ou de qualquer explicação científica paradigmática.☼

***Húmus***, revista anarquista, nº 5, Abril de 2009, 1,5 Euros

José Maria Carvalho Ferreira

## *AL MARGEN*: O prazer de não estar à margem

É sempre com muita satisfação que a revista Utopia recebe a revista ***al margen***. No mundo editorial libertário actual é sempre salutar observar que uma publicação como ***al margen*** consegue sobreviver sem recorrer a financiamentos do Estado, do patronato, de igrejas, de partidos e sindicatos. Até agora, *al margen* já publicou 70 números em dezoito anos da sua existência.

Editada pelo Ateneo Libertário Al Margen de Valência, integra um colectivo que vive e escreve em função das vicissitudes críticas e perversas criadas pelo Estado e pelo capitalismo. Não obstante estarem ligados intimamente a um referencial histórico e simbólico directamente reportado à revolução espanhola de 1936-1939, os actores que escrevem nesta revista são sobretudo actores de revolta e de crítica de uma sociedade que nega uma existência quotidiana pautada pela liberdade, a criatividade, a amizade e a solidariedade, sem que para esse efeito sejam necessários quaisquer espécie de deuses e amos.

Assim sendo, ao fazermos referência à leitura do nº 70 da revista ***al margen*** que saiu no verão de 2009, ao lermos o editorial constatamos, mais uma vez, que é uma imbecilidade histórica, tantas vezes já demonstrada, qualquer ser humano pretender ter trabalho e emprego, achando que para o efeito tem um território ou uma pátria. O sentido etimológico do estrangeiro, agora muitas vezes focado, simbolicamente, como o imigrante, revela-se uma palavra maldita para a hipócrita civilização judaico-cristã. O racismo e a xenofobia generalizam-se junto dos trabalhadores assalariados autóctones que julgam que têm uma pátria e que têm, por via disso, direito exclusivo a um território com trabalho e emprego. A expiação da escravatura moderna realiza-se deste modo. Todavia, por esta via, nunca os escravos assalariados actuais conseguirão trabalho e emprego no quadro do capitalismo e do Estado. Para consegui-lo, terão de abolir não só o Estado e o capitalismo, como

sobretudo a pátria e o trabalho e o emprego que deles emergem.

Neste número, outro texto interessante é sem dúvida "Zombis", da autoria de Rafa Rius. De facto, neste mundo do "homo urbanus" não há mais nada que não seja consumir objectos e olhar de forma anestesiante e mecânica para artefactos de cimento, ferro e vidro. Segundo o autor deste texto, "teve que concluir que a sociedade ocidental nos princípios do terceiro milénio, aquela que nos vendem como sociedade de bem estar, é uma autêntica máquina produtora de zumbis possuidores de uma actividade neural reduzida, muito adequada, e quando convenientemente seleccionados, fazem parte das massas votantes, consumidoras e submissas, que asseguram a sobrevivência do sistema de exploração vigente".

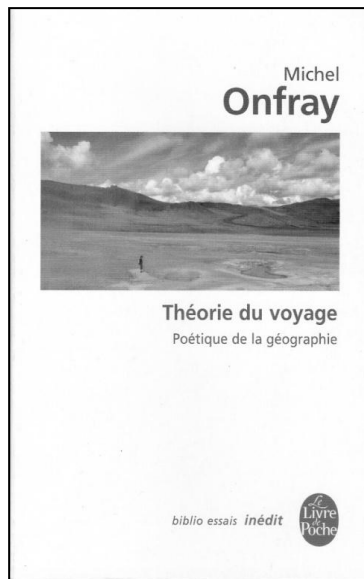
Existem outros textos que também são muito interessantes. Alguns reportam-se à análise de problemas que emergem da actual crise do capitalismo à escala mundial, refiro-me a: "Otra fórmula para despedir barato", "Confesiones de una Mascara", "Todos somos Marta, pêro…", "Nosotr@s", "Memoria para el presente", "Prisiones a medida", "Crise de valores", "Medidas contra la crisis" e "La poesia no se acabará el jueves" Em termos de artigos com uma incidência histórica, destaco: "L'anarquisme valencià" (1930-39)", "Nos dejan su recuerdo" e "Construccion – Portavoz del Sindicato del Ramo CNT-AIT (Julio de 1977)".

Enfim, um revista libertária espanhola que vale a pena ler, na estrita medida em que ao lê-la podemos alimentar o nosso cérebro.☼

***al margen***, publicación de debate libertário, ano XVIII, nº 70, verano 2009, 1,5 E

José Maria Carvalho Ferreira

## RECENSÃO DE LIVRO

(publicado em 2007)

Em cinco capítulos, desde o 'antes'[1] ao 'depois', passando pelos *entre-temps I* e *II* que abrem e fecham o 'durante', Onfray oferece aos viajantes do nosso tempo uma saborosa viagem (mental) pela viagem (abstracta). No subtítulo, evoca-se a atitude rebelde e cosmopolita dos anarquistas que percorreram a Terra como geógrafos – desde Reclus a Kropotkin –, aliando à ideia de revolução (e suas poéticas) o estudo da paisagem (e suas gentes).

Li este livrinho como é devido: numa viagem de avião para um 'destino' escolhido aleatoriamente (ou por influência inconsciente de alguma leitura de infância?). Desde que apertei o cinto à partida até ao momento em que abandonei a casa volante que foi o meu espaço latente durante algumas horas, fui fazendo uma equivalência rigorosa entre a espessura das páginas devoradas (que avaliava a intervalos regulares) e o caminho percorrido pelo aparelho (que visionava quase ininterruptamente no monitor em frente dos meus olhos), de modo a que a minha velocidade de escrileitura correspondesse à do meu deslocamento pelos ares. Com este exercício, alimentado pelo prazer que ia retirando do livro (e do meu *cogito*

anotado sobre ele), desvaneceu-se completamente o desconforto que me costuma acompanhar de aeroporto em aeroporto (e que às vezes se transforma em pânico). De facto, não posso dizer, com Onfray, que "adoro o avião" (talvez preferisse o "robusto navio" de Baudelaire, que o levava (?) para o *bonheur*), mas – enquanto o teletransporte não estiver ao alcance de todos – tenho de admitir que só pelo jacto[2] é que se pode exercer, com alguma jactância (recatada), a 'poética do instante'[3], mudando de geografia em 'tempo útil' (para abarcar, numa vida, o máximo[4] da miríade de tonalidades que fazem a policromia do mundo).

Com este subterfúgio[5] (um pouco condicionado pelos meus medos), prolonguei para o "*entre-temps I*" (a viagem de ida, segundo Onfray) aquele *avant-goût* delicioso que os preparativos da viagem[6] provocam em todos os verdadeiros viajantes, dando razão ao autor quando diz que toda a viagem começa numa biblioteca. Em contraste com este *cas de figure*, há vezes em que – se o 'destino' o permitir (grande cidade amigável) – deixo para o *durant*, a terceira etapa de Onfray, a escolha dos meus companheiros de viagem, comprados *in loco* com o sabor (e o cheiro) das pequenas livrarias de bairro. Para além de viajar ligeiro e deixar um (extenso) espaço para o fortuito (procurando o novo no fundo do imprevisto), penetro mais intimamente no 'exílio voluntário de curta duração' que é toda a verdadeira viagem feita para 'verificar os sonhos'.

Nesse *durant* de Onfray, dá-se ao mundo a atenção que ele merece, numa deliciosa antropologia sem regras nem método (em que se sabe do que se foge, mas não o que se procura). Para Montaigne (e para Sterne, noutro registo), os acidentes de percurso incitam ao aprofundamento (e à transformação) do 'eu', pela desordem das aventuras banais que assaltam todos os que, pela viagem, estão sempre disponíveis para 'mudar de ponto vista'.

Em Onfray, da viagem só devem ficar meia dúzia de signos (fixados na memória), que são a expressão visível de instantes breves e fulgurantes em que se dá a interacção com o Outro. A partir desses signos – cristalizados inconscientemente numa espécie de 'visão', no decorrer do (fugaz e às vezes penoso[7]) *Entre-temps II* –, é possível então, quando chega o 'depois', reactivar os vestígios da viagem ao ritmo de uma melodia (ou de um tema obstinado), e transformar o mundo em palavras (ou seja, ligar a finitude do real com o infinito da sua representação num texto). ☼

Henrique Garcia Pereira

---

## ***una città***[8]

, n$^{os}$ 164,165, 166

Revista Mensal Auto-financiada de Entrevistas e Fotografias sem Publicidade
Via Duca Valentino 11 – 47100 Forlì, Itália
www.unacitta.it

De entre os artigos publicados nestes três números, baseados essencialmente em entrevistas e 'histórias de vida', destaco – no nº 164 – os temas da eutanásia, do agro-turismo como meio de 'fuga' da cidade, do desastre de L'Aquila, das

condições em que decorre o quotidiano da população que resiste aos regimes do Irão e da Rússia pós-soviética. No nº 165, são propostas alternativas aos 'lares da terceira idade', discute-se o problema da água como recurso precioso (que deveria estar protegido das 'leis do mercado'), e apresenta-se um exemplo de como contribuir para a solução do problema dos 'meninos de rua' no Brasil. Aflora-se ainda a questão da 'imigração' em Itália, apresenta-se uma entrevista com Giuseppe Laterza (abarcando a história da editora familiar LATERZA desde 1885, onde perpassam as transformações do livro até aos nossos dias), e contribui-se para a controvérsia do iluminismo como génese do totalitarismo. No nº 166 – para além de textos sobre a tragédia de L'Aquila, a questão da Bósnia, o massacre de Tiananmen –, surge um interessante artigo sobre a DIVERSIDADE nos contextos precedentes e posteriores a 1985 (se, antes desse marco histórico, a 'diferença regional' era um problema interno de cada país – por exemplo, a 'identidade' sarda ou bretã –, a partir dessa data entra em jogo o problema das migrações, com contornos novos que não correspondem de modo nenhum à atitude clássica expressa pelo enunciado: "se venho para um país diferente, em duas gerações, a minha identidade desaparece e reduz-se a alguns hábitos culinários").☼.

Henrique Garcia Pereira

[1] Quem não tem no espírito a imagem refulgente de uma criança deitada "*à plat ventre sur le tapis*" a contemplar um atlas, folheando o Mundo?

[2] A escolha deste tipo de transporte não 'impede' obviamente que os defensores da deslocação lenta *à la* Stevenson continuem a praticar, sempre que o queiram, a errância da sua eleição (o novo não mata o antigo, antes coexiste com ele num jogo que não é de soma nula).

[3] A 'poética do instante' traduz, para Onfray, a paixão pela mudança, o advento da intensidade densa mas efémera que leva à suspensão do tempo (numa ruptura brusca ou num ritmo *vivace* que exprime o triunfo do 'diverso' sobre o 'mesmo').

[4] Este máximo é hoje obviamente mais abrangente do que para Réclus & Kropotkin, permitindo experienciar – no terreno atingido instantaneamente, ou no mapa obtido remotamente – uma extensão muito mais vasta (e forçosamente mais variada) do conjunto de diferenças que fazem o encanto deste Mundo.

[5] Quando alguém é condenado à viagem (como às galeras), há que 'remar contra a maré' sempre que as circunstâncias são adversas, superando estrategicamente os 'acidentes de percurso' induzidos por um habitat não-standard.

[6] Estes preparativos podem não ter qualquer base física, como no 'antes' de Onfray, quando o horizonte dos dias seguintes o visita para enunciar as suas promessas. E se 'os dias seguintes' nunca chegarem, podem ainda ser vistos como sintoma de um estado de espírito permanente, sem objecto, à maneira do desassossego de Pessoa, o viajante imóvel que estava sempre 'em trânsito'.

[7] Alguns penam sem esperança, como Caim, o Judeu Errante ou o Holandês Voador (sem chegarem nunca ao 'depois'). Haverá sempre um tributo a pagar pela vagabundagem? Sabe-se como o *establishment*, que tende a fixar as pessoas em locais estáveis (onde as possa controlar), condena qualquer tipo de errância ("beduíno sempre, cidadão nunca!", poderia ser o grito dos insurgentes de todos os matizes, inspirados em Flaubert)
.

[8] Revista publicada desde 1991, mas distribuída só por assinatura. É concebida e realizada por um grupo de amigos que, sem qualquer objectivo militante, pretendem "discutir com os outros aquilo que acontece", livres de todo o preconceito. Baseia-se em longas entrevistas (atingindo já o respeitável cardinal de 1000) sobre 'todos os assuntos', perspectivados segundo um ponto de vista libertário, cooperativista e internacionalista.

# PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

**A**

Rivista anarchica mensile (347), anno 39, n. 7, ottobre 2009
Contacto: Editrice A, C.P. 17120, 20170 Milano, Italia; E-mail: arivista@tin.it;
Site: www.arivista.org

**Al margen**

Publicación de Debate Libertario, Año XVIII, nº 69, Primavera 2009
Contacto: Ateneo Libertario Al Margen, C/Palma 3, 46003 Valencia, España;
E-mail: correo@ateneoalmargen.org;
Site: www.ateneoalmargen.org

**Courant alternatif**

Mensuel édité par l'Organisation Communiste Libertaire, nº 193, octobre 2009
Contacto: OCL c/o Egregore, B.P. 1213, 51058 Reims cedex, France;
E-mail: oclibertaire@hotmail.com;
Site: http://oclibertaire.free.fr/

**Etcetera**

Correspondencia de la guerra social, nº 45, Mayo 2009
Contacto: Apartado 1363, 08080 Barcelona, España

**Le Monde Libertaire**

Hebdomadaire de la Fédération Anarchiste, nº 1566, du 1er au 7 octobre 2009
Contacto: Le Monde Libertaire, 145, Rue Amelot, 75011 Paris, France; Telef. 33.1.48053408

**Libertaria -** il piacere dell'utopia

Rivista trimestrale, anno 11, numero 3, luglio / settembre 2009
Contacto: C.P. 10667, 20110 Milano, Italia;
Site: www.libertaria.it

**Polémica**

Informatión – Crítica – Pensamiento, Año XXIX, nº 95, Abril 2009
Contacto: Apartado de correos 21.005, 08080 Barcelona, España; E-mail: polemica@polemica.org;
Site: http://www.polemica.org

**Política Operária**

Nº 119, Março / Abril 2009,
Contacto: Ap. 1682, 1016-001 Lisboa, Portugal;
E-mail: dinopress@sapo.pt

**Singularidades**

*… modos de ser inconformista*
Nº 28, Ano XVI, Setembro 2009, 6ª Série, Revista Anual
Contacto: Ap. 13117, E.C. Visconde de Santarém, 1019-502 Lisboa;
E-mail: jope103@hotmail.com;
Site:http://geocities.yahoo.com.br/revistasingularidades

**Umanità Nova**

Settimanale Anarchico, anno 89, n. 35, 11 ottobre 2009
Contacto: Umanità Nova, c/o La Coop Tipolitografica, Via San Piero 13/a, 54033 Carrara, MS, Italia;
E-mail:uenne_redazione@federazioneanarchica.org;
Site: http://www.ecn.org/uenne/

**Una Città**

Mensile di interviste, n. 167, agosto-settembre 2009
Contacto: Una Città, Via Duca Valentino 11, 47100 Forlì, Italia;
E-mail: unacitta@unacitta.it;
Site: www.unacitta.it

# Outros documentos e livros recebidos

**Bibliografía del anarquismo español 1869 – 1975**
Salvador Gurucharri, Libreria La Roda de Foc, Barcelona, 2004.

**Bollettino Archivio G. Pinelli**
Boletim do Centro de Studi Libertari Giuseppe Pinelli, nº 33
Contacto: C.P. 17005, 20170 Milano, Italia;
E-mail: info@archiviopinelli.it;
Site: www.archiviopinelli.it

**Bulletin du CIRA**
Boletim do Centre International de Recherches sur l'Anarchisme, nº 65, automne 2009
Contacto: Avenue de Beaumont 24, CH-1012 Lausanne, Suisse;
E-mail: cira@plusloin.org;
Site: http://www.cira.ch

**Cretas, autogestione nella Spagna republicana**
Encarnita e Renato Simoni, Edizioni La Baronata, Lugano, 2005.

**L'École Ferrer de Lausanne**
Jean Wintsch & Charles Heimberg, Éditions Entremonde, Lausanne, 2009

# PRINCÍPIOS EDITORIAIS

**UTOPIA** define-se como revista anarquista de cultura e intervenção, o que significa a reivindicação do património histórico das ideias libertárias e do movimento anarquista, ainda que à luz de um pensamento próprio, activo e actual, e no respeito face a outras interpretações desse património.

Ao definir-se como de cultura e intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de tolerância, diálogo e criação, procurando contribuir para o aperfeiçoamento dos homens e para o alargamento das suas possibilidades de expressão e de invenção.

Ao definir-se como de intervenção, UTOPIA pretende-se como um espaço de análise e debate dos fenómenos sociais e políticos das sociedades contemporâneas, procurando contribuir para a emancipação e a liberdade dos indivíduos e dos grupos sujeitos a quaisquer situações de opressão, repressão e intolerância, assim como procurará opor-se aos sistemas e mecanismos conducentes a manter situações de constrangimento e desvantagem social e económica de indivíduos e grupos em relação a outros, e ao Estado, entendido como um poder a que todos os homens devem obedecer mesmo que em desacordo com ele. Nesta intervenção, UTOPIA será a expressão de lucidez e de revolta, assumindo plenamente o carácter utópico das tarefas a que se propõe.

UTOPIA guiará a sua acção por uma ética de honestidade, frontalidade, solidariedade e tolerância, que se procura expressar nestes princípios editoriais e que levará à prática em cada edição e em quaisquer actividades que venha a desenvolver.

As colaborações não solicitadas são desejadas, embora sujeitas à apreciação do colectivo editorial. Qualquer colaboração não publicada será devolvida ao autor, com a justificação dessa decisão.

O colectivo editorial compromete-se a abrir rubricas de debate quando tal for considerado enriquecedor e esclarecedor para os leitores e para os princípios aqui defendidos, sendo os autores previamente informados dessa intenção.

A indicação de um proprietário e de um director da revista deve-se a exigências legais, sendo desejada a rotatividade da direcção entre todos os que fazem UTOPIA.

A responsabilidade dos textos assinados é dos seus autores e a responsabilidade pelo projecto é de todo o colectivo editorial. ☼